برتراند رسل

مشكلات الفلسفة

ترجمة: سمير عبده







مشكلات الفلسفة



برتراند راسل

مشكلات الفلسفة

ترجمة

سمير عبده





Bertrand Russell

THE PROBLEMS OF PHILOSOPHY

الطبعة الأولى 2016

هاتف: 00963 112236468

فاكس: 00963112257677

ص. ب: 11418، دمشق. سوريا

www.attakwin.com

taakwen@yahoo.com



مقدمة المترجم

في السنوات الأخيرة من حياة برتراند رسل (أي في الستينيات من القرن الماضي) عُرف هذا المفكر العظيم أكثر ما عُرف عن طريق فكره السياسي والاجتماعي، حتى لقد ظن كثيرون أن رسل في دنيا الفكر هو هذا الذي يكتب عنه في الصحف حول نشاطه السياسي بصفة خاصة، مع أن مكانة الرجل في تاريخ الفكر إنما أهلته لها جهوده الفلسفية الخالصة.

وقد امتاز رسل بالواقعية الجديدة بحيث أنه اعترف للأشياء الخارجية بوجود مستقل عن وجود الإنسان، ذلك أن المثاليين من الفلاسفة الذين يديرون مذهبهم على محور رئيس، هو أن الوجود الخارجي لا يعدو أن يكون تمثلاً في الذات العارفة، وأنه لا سبيل أمام الإنسان أن يخرج من إهابه لينظر في الخارج بمعزل عن نفسه وفكره. في حين أن رسل يرى أن العالم الخارجي موجود وجوداً مستقلاً عن الإنسان، وأن عملية الإدراك هي سلسلة سببية تبدأ من الشيء الخارجي ثم تطرق الحاسة ثم تنتقل عن طريق الأعصاب إلى المخ.

إن الكلام على رسل وفلسفته يطول ويتطلب المجلدات وهو الذي عُد عدو الخرافة وربيب العقل بحيث قال عنه ألبرت أينشتاين العالم الكبير: إنني مدين بعدد لا يحصى من الساعات السعيدة لقراءة مؤلفات رسل، وهو شيء لا أستطيع أن أقول مثيله عن أي كاتب علمي معاصر آخر.



وإذا كان هذا الفيلسوف قد عرف بين قراء العربية منذ منتصف القرن الماضي من خلال ترجمات كتبه، (خاصة بعد نيله جائزة نوبل)، فقد تفاوتت الترجمات بين النقل لنصوصه فيما ندر وبين تعريب أفكاره أو تلخيصها أو حذف بعض الفصول منها، ومع تقديرنا لمن قام بالترجمة، فإن الكتاب الذي نضعه بين أيدي القارئ هو ترجمة جديدة لنص سبق وترجم منذ ستينيات القرن الماضي، محذوفاً منه الكثير من الصفحات والسطور، وجاءت ترجمتنا له من خلال مشروع ترجمة مؤلفات هذا الفيلسوف، وهو التاسع في هذه السلسلة.

كان مقدراً لهذا الكتاب أن يصدر عام 1987 بعد نيلنا الموافقة على طباعته، ولكن أحد الأصدقاء طلب أن يطلع على الترجمة قبل النشر، فأضاعه، ويقي مفقوداً إلى أن عثرت على النص المترجم بخط يدي عام 2015 من بين أوراقي المركونة قبل طباعته على الآلة الطابعة، ويذلك أصبح جاهزاً للطبع.

وقد ضمنا الترجمة ثبتاً بالمصطلحات الأجنبية المستعملة في الكتاب، متخطين بها الكثير من المصطلحات التي شاع استعمالها مع كونها ليست دقيقة بالضبط، وكانت ترجمتنا (كاملة) لنص الطبعة الإنكليزية، بحيث لم نحذف شيئاً من الكتاب، أو نزيد عليه، على أمل أن يتمكن قارئ الفلسفة من أن يطلع على مشكلات الفلسفة كما يراها رسل.

سمير عبده

دمشق



مقدمة المؤلف

حاولت عبر هذه الصفحات الاقتصار على المشكلات الفلسفية التي يمكنني التحدث بشأنها بصورة إيجابية وبناءة، لأني أعتقد أن النقد السلبي فقط هو خارج عن نطاق هذا البحث، ولهذا السبب احتلت نظرية المعرفة حيزاً في هذا الكتاب أعظم مما احتلته نظريات ما وراء الطبيعة. أما الموضوعات الفلسفية التي تناولها الفلاسفة كثيراً بالبحث والنقاش فقد عالجتها بإيجاز إذ جاز لي هذا القول. ولقد حصلت على مساعدة قيمة من البحوث غير المنشورة للعلامة ج. أ. مور والعلامة ج. م. كينز، فقد أفدت من الأول معرفتي بروابط الحقائق الحسية في الأشياء المادية، كما أني أفدت من الآخر ما يتعلق بمبدأي الأرجحية والاستقراء، وأفدت أيضاً إلى درجة عظمى من انتقادات ومقترحات البروفيسور، جلبرت موري.



الواقع والظاهر

هل ثمة معرفة في العالم تبلغ إلى درجة من اليقين لا يستطيع الإنسان العاقل الشك فيها؟ هذا السؤال الذي لا يبدو عند النظرة الأولى عسيراً، هو في الحقيقة من أصعب ما يمكن التساؤل عنه، وحينما ندرك العقبات التي تقف في سبيل جواب صحيح موثوق به نكون قد شرعنا في دراسة الفلسفة، فما الفلسفة سوى المحاولة للإجابة عن هذه الأسئلة القصوى، إجابة لا توصف بالخلو من العناية ولا بالمذهبية كما نفعل في الحياة العادية بل حتى في العلوم، ولكن من الناحية النقدية بعد اكتشاف كل ما من شأنه أن يجعل هذه الأسئلة محيرة، وبعد التأكد من الغموض والاضطراب اللذين تنطوي عليهما أفكارنا العادية.

إننا في حياتنا اليومية نفرض أشياء كثيرة على أنها حقيقة على أساس الفحص الدقيق ولا يمكننا إلا بعد قَدْر عظيم من التفكير العميق أن نعرف ما الذي يمكننا أن نعتقد به في ما يتعلق بالحقيقة هذا إلى أنه في مَعْرِضِ البحث عن اليقين يصبح من الطبيعي البدء بتجارينا الحاضرة، وفي معنى من المعاني يجب دون شك أن نستمد المعرفة منها، ولكن أي حكم عما يمكن أن تؤدي تجاربنا المباشرة إلى معرفته، هو حكم معرض على الأرجح للخطأ. قد يبدو لي أني جالس الآن على كرسي، حول منضدة ذات شكل محدود، حيث أرى فوقها صحائف مكتوبة أو مطبوعة. وإذا أدرت رأسي أبصر خلال النافذة عدداً من المباني والسحب



والشمس. وإني لأعتقد أن الشمس تبعد ثلاثة وتسعين مليون ميل عن الأرض، وأنها كرة حارة أكبر من الأرض مرات عديدة، وأنها بسبب دوران الأرض تشرق كل صباح، وستستمر في ذلك إلى أجل غير محدود في المستقبل. وأعتقد أيضاً أن أي إنسان سوي يدخل غرفتي هذهُ يرى نفس ما أرى من الكراسي والمناضد والكتب والأوراق، وأن المنضدة التي أراها هي ذات المنضدة التي أشعر بأنها تضغط على ذراعي. كل ذلك يبدو واضحاً لدرجة تكاد أن لا تستحق الذكر، إلا في جواب لرجل يشك بأنني ألم بأي قدر من المعرفة. ومع ذلك فكل هذا يمكن من الناحية العقلية الشك فيه، وهو ما يقتضي نقاشاً دقيقاً قبل أن نصل إلى الثقة بأننا قد أفصحنا عنه بصورة صحيحة كاملة.

ولكي نجعل الصعوبات التي تعترضنا واضحة دعنا نركز اهتمامنا على المنضدة. فهي للعين مستطيلة، بنية اللون لامعة، وللمس باردة صلبة، ولو طرقت عليها لخرج منها صوت خشبي. وسيتفق معي في هذا الشأن أي شخص يرى هذه المنضدة ويلمسها ويسمع صوتها حين تطرق، حتى لا تنشأ أية صعوبة في هذا الشأن، ولكن حالما نجرب أن نكون أكثر دقة تبدأ متاعبنا في الظهور. ومع أني أعتقد أن المنضدة بجميع أجزائها ذات لون واحد «في الواقع»، فإن أجزاءها التي تعكس الضوء تبدو أشد لمعاناً من أجزائها الأخرى، وبعض تلك الأجزاء تبدو بيضاء بسبب الضوء المنعكس. وأني لأعلم بأنني إذا تحركت فستختلف الأجزاء التي تعكس الضوء، حتى ليختلف التوزيع الظاهري للألوان على وجه المنضدة. ويأخذ من ذلك أنه لو كان عدد من



الناس ينظرون إلى المنضدة في لحظة واحدة لما اتفق إثنان منهم على ما يريان من توزيع الألوان بدقة، ذلك لأنه يتعذر أن يراها اثنان من وجهة نظر واحدة، وكل تغير في وجهة النظر يقتضي تغييراً في الطريقة التي ينعكس، فيها الضوء.

إن هذه الاختلافات ليست مهمة لأغلب الأهداف العملية، ولكنها تتصف بالأهمية الكاملة للرسام، إذ عليه أن يقضي على ما تعوده من التفكير الذي يدعوه لأن يرى أن الأجسام تبدو ولها من الألوان ما تراه الفطرة السليمة أنه ألوانها الحقة، وأن يتعود الصبار الأشياء كما تبدو. وها نحن نلتقي سريعاً ببداءة ذلك التميز الذي يأتي منه كثير من العناء للفلسفة وهو التميز بين «الظاهر» و«الواقع» التميز بين الأشياء كما تبدو، والأشياء كما هي. فأما ما يريد أن يعرفه الرسام فهو الأشياء كما تبدو، على أن رغبة الفيلسوف في المعرفة أشد من رغبة الرجل العادي، وعلمه بالصعاب التي تعترض الجواب التام للسؤال بعينه أكثر من صاحب الشأن.

إذا عدنا إلى المنضدة يتضح لنا مما رأيناه أن ثمة لوناً يبدو بصورة بارزة بالنسبة إلى غيره كيما يكون اللون الحقيقي للمنضدة، حتى ولا لون جزء معين منها فإنها تبدو ذات ألوان من مختلف وجوه النظر، تتعدد بتعدد وجهات النظر إليها، وليس هناك سبب لاعتبار بعضها أكثر واقعية من الأخرى. بل نحن نعلم أنه حتى نقطة رؤية معينة واحدة يبدو اللون مختلفاً من جراء الضوء المصطنع، أو لرجل يستعمل نظارات زرقاء، ولو أن المنضدة في الظلام لا لون لها على الإطلاق مع أنها لا تتغير بسبب اللمس



والسمع، منطوياً في طبيعة المنضدة، ولكنه شيء يرتكز إلى الناظر والطريقة التي يسقط النور على المنضدة. وحينما نتحدث في حياتنا العادية عن لون المنضدة، فإننا نعني نوع اللون كما يبدو لمشاهد سوى من وجهة نظر عادية في ظروف عادية من الحياة. ولكن الألوان الأخرى التي تبْدو تحت شروط أخرى جديرة بأن تعد مثل ذلك اللون، ألواناً حقيقية، لذلك لكي نتجنب التحيُّر فنحن مجبرون على إنكار أن للمنضدة في ذاتها، لوناً خاصاً معيناً.

إن مثل هذا يصدق على تركيبة المنضدة. فهي تبدو للعين المجردة، فيما عدا خطوط الألياف الخشبية، صقيلة مستوية. ولكنا لو نظرنا إليها من خلال المجهر لرأينا شيئاً من الخشونة في سطحها، إذ نرى خشونة ولمعاناً وأنماطاً أخرى من الاختلافات لا تشعر العين المجردة بها، فأيهما المنضدة «الواقعية»؟ نحن بالطبع أميل إلى القول بأن ما نراه خلال المجهر أقرب إلى أن يكون المنضدة الواقعية، ولكن ذلك الذي نراه يختلف لو نظرنا خلال مجهر أقوى، فإن كنا لا نثق بما نرى بالعين المجردة، فكيف يكون لنا أن نثق بما نراه خلال مجهر معين؟ وهكذا تهجرنا مرة ثانية ثقتنا بحواسنا التي عولّنا عليها في البدء.

ليس شكل المنضدة بأحسن حالاً من لونها وتركيبها. فكلنا نجري على سننا في الحكم على الأشكال «الواقعية» للأشياء، ونفعل ذلك من دون تفكير حتى لنحسب أننا نرى في الحقيقة الأشكال الواقعية. ولكن إن أردت الحق، فإن أي شيء من الأشياء يختلف شكله باختلاف وجهة النظر إليه كما يكون علينا أن نتعلم ذلك حين نحاول الرسم، فلو كانت المنضدة مستطيلة



«في الواقع»، فإنها سوف تبدو من جميع نقط الرؤية إليها تقريباً، وكأن لها زاويتين حادتين وأخريين منفرجتين. ولو كانت الجهتان المتقابلتان متوازيتين، فإنهما تبدوان كأنهما تلتقيان في نقطة بعيداً عن الرائي، وإن كانتا ذاتي طول متساوٍ، فإنهما تبدوان وكأن الجهة القريبة من الرائي أطول من الجهة البعيدة، وكل هذه أمور لا تلاحظ عادة عند الرؤية للمنضدة، ذلك لأن التجربة علمتنا أن نؤلف الشكل «الواقعي» من الشكل الظاهر، والشكل «الواقعي» هو الذي يعيننا كأناس عمليين. ولكن الشكل «الواقعي» ليس كما نراه، وهو شيء مستنتج مما نراه، وما نراه يتغير شكله باستمرار حيثما نتحرك خلال الغرفة، فالحواس هنا أيضاً لا تعطينا الحقيقة عن المنضدة ذاتها، بل على ظاهرة المنضدة فحسب.

ولو تأملنا حاسة اللمس لنشأت لنا صعاب مشابهة. فصحيح أن المنضدة تجعلنا نحس دوماً بالصلابة، ونشعر أنها تقاوم هذا الضغط، لكن ما نشعر به من إحساس يعتمد على مقدار ضغطنا وعلى الجزء الضاغط من جسمنا، وعلى هذا فالأحاسيس المتأتية من درجات متفاوتة من الضغوط أو من أجزاء مختلفة من الجسم، لا يمكن اعتبارها كاشفة بصورة مباشرة عن صفة محددة من صفات المنضدة، بل غالباً ما تكون إشارات تشير إلى صفة ما، ولعل هذه الصفة هي المسببة لما نشعر به من أحاسيس، وإن لم تكن في الواقع ظاهرة بالفعل في تلك الأحاسيس نفسها. ومثل هذا يصدق بوضوح أكثر على ما ينبعث من المنضدة من أصوات حينما يطرق عليها.



ولهـذا، فمـن الجلـي إن صـحة هـذه الـصفة في المنـضدة الحقيقية، لا تطابق ما نعانيه مباشرة من خلال البصر أو اللمس أو السمع. إنها على فرض وجودها ليست قطعاً مما نعرفـه مباشـرة ولا تعدو أن تكون نتيجة نستنتجها من تلـك المعرفـة المباشـرة. ولذلك ينشأ عن ذلك سؤالانْ عسيران وهما:

1- هل هناك منضدة واقعية؟

2- إن كان الجواب إثباتاً فأي شيء هي؟

لعل مما يسهل علينا مهمة الجواب عن هذين السؤالين أن نضع بعض الاصطلاحات مما يكون معناها واضـحاً محـدداً. ولـذلك فسنطلق لفظ «الحقائق الحسية» على تلك الأشياء التي نـصل إلى معرفتها مباشـرة عـن طريـق الأحاسـيس: كـالألوان والأصـوات والروائح والصلابة والخشونة وهلم جرآ، وسنطلق لفظ «الإحساس» حتى نعرف هذه الأشياء معرفة مباشرة بتلـك الأشـياء. وهكـذا، حينما نرى لوناً ما، فإن ما نقوم به هو الإحساس باللون، أما اللون نفسه فأحد موضوعات الحس، وليس هو بالإحساس. فاللون هو ما نكون على وعي بـه، أمـا الـوعي فهـو ظـاهرة حـسية ولـيس إحساساً. ويتضح من هـذا أنـه إذا كـان لنـا أن نعـرف شـيئاً عـن المنضدة، فسبيلنا إلى ذلك إنما هو الحقائق الحسية ـ اللون البني، الشكل المستطيل، النعومة... إلخ ـ مما نعرفه عادة بالمنضدة، ولا يمكننا، لما تقدم من الأسباب القول بأن المنضدة إنما هي الحقائق الحسية، حتى ولا القول بأن الحقائق الحسية خـصائص مباشـرة للمنضدة. ومن هنا تنجم مـشكلة العلاقـة بـين الحقـائق الحـسية والمنضدة الواقعية، هذا على فرض وجودها.



أما المنضدة الواقعية، إذا وجدت، فسنطلق عليها «الشيء المادي». وعلينا أن ننظر في العلاقة بين الحقائق الحسية والأشياء المادية، التي يطلق عليها جميعاً اصطلاح «المادة». وسنعدل سؤالينا الآنفي الذكر كما يلي:

1- هل هناك مادة في الوجود؟

2- إن كان الجواب إثباتاً، فما طبيعتها؟

وقد كان أول فيلسوف عُنيَ خاصة بذكر الأسباب التي تدعو لحسبان الأشياء المؤثرة في حواسنا مباشرة غير مستقلة عنا هو الأسقف بيركلي (1685 ـ 1753). فقد حاول في كتابه المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس إزاء المتشككين والملاحدة أن يثبت أن ليس هناك من شيء يدعى مادة قط، وأن العالم لا يتألف إلا من العقول والأفكار، ويبدأ «هيلاس» في الحوار مؤمناً بالمادة ولكنه لم يكن قريناً لـ «فيلونوس» الذي يدفع به دون رحمة إلى جملة من المتضادات والنقائض، وينتهي إلى تقرير إنكاره للمادة وكأية أمر فطري سليم. أما البراهين التي يستخدمها فذات ضروب مختلفة، منها ما هو خطير واضح الحجة سليمها، ومنها ما هو مضطرب أو ما يقوم على الإبهام. لكن لبيركلي فضل أنّه من بيّن أن وجود المادة أمر يمكن إنكاره دون أن يكون موضع سخف، وأنه إن كانت ثمة أشياء موجودة مستقلة عنا فهي حتماً ليست الموضوعات المباشرة لأحاسيسنا.

ثمة مشكلتان مختلفتان ينطوي فيهما السؤال عما إذا كانت المادة موجودة، ومن المهم أن نوضحهما. ونحن نعني عادة بالمادة شيئاً



يقابل العقل، شيئاً نفكر فيه باعتباره يشغل مكاناً وغير قابل بصورة جذرية لأي شكل من أشكال الفكر أو الوعي. وبهذا المعنى خاصة ينكر بيركلي المادة، أي أنه لا ينكر أن الحقائق الحسية التي نعدها عادة علامات على وجود المنضدة هي في الواقع علامات على شيء مستقل عنا، ولكنه لا ينكر أنْ هذا الشيء هو غير عقلي، أي لا هو بعقل ولا بابتكار ينطوي عليها عقل ما، وهو يقر أنه لا بد أن يكون هناك شيء ما مستمر الوجود إذا غادرنا الغرفة أو أغمضنا عيوننا، وأن ما ندعوه رؤية المنضدة يحملنا في الحقيقة على الاعتقاد بشيء ما يستمر وجوده حتى حين لا ننظر إليه. ولكنه يرى أن هذا الشيء لا يمكن أن يختلف في جوهره عما نراه ولا يمكنه أن يكون مختلفاً بصورة جوهرية عما نرى، وإن كان من اللازم أن يكون مستقلاً عن رؤيتنا. وينساق بيركلي بهذه الصورة إلى أن يعد المنضدة «الواقعية» فكرة في عقل الله. وهذه الفكرة تحتوي على الديمومة والاستقلال عن ذواتنا، من دون أن تكون ـ كما هي الحال في المادة ـ شيئاً لا يمكن معرفته بمعنى أننا لا نستطيع إلا أن نستنتجه، ولا يمكننا إلا معرفته وشيكاً ومباشرة.

وقد أقر فلاسفة آخرون بعد بيركلي أنه، بالرغم من أن وجود المنضدة مثلاً لا يعتمد على رؤيتنا لها فإنه يعتمد على أن يراها أو يدركها في الإحساس عقل ما، وليس حتماً أن يكون عقل الله، ولكن في الغالب العقل الجماعي للكون. وهم يتمسكون بهذا الرأي، كما يتمسك به بيركلي لأنهم أولاً يرون أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء حقيقي، وعلى كل حال يمكن أن يعلم أنه حقيقي العقول وما فيها من أفكار ومشاعر.



ويمكننا الإفصاح عن الحجة التي يؤيدون فيها رأيهم في طريقة كهذه: «كل ما يمكن أن نتفكّر فيه، هو رأي في عقل الشخص الذي يفكر به، إذن لا شيء يمكن التفكير فيه، سوى الأفكار في صميم العقول، وإذن فكل ما عدا ذلك لا يمكن تصوره وكل ما لا يمكن تصوره لا يكون موجوداً».

وهذه الحجة وإن كان من يأخذون بها لا يعرضونها بالطبع بصورة فجة، فهي دليل فاسد في رأيي وقد عرضته كثيراً، سواء أكان ذلك صحيحاً أم لا، وقد عرضت هذه الحجة بصورة مختلفة. وكثير من الفلاسفة، وربما أكثرهم قد اعتقدوا بأن لا يوجد شيء واقعي سوى العقول وأفكارها. ويسمى هؤلاء الفلاسفة «مثاليين» وهم حينما يعالجون تفسير المادة، إما أن يقولوا، كما قال بيركلي إنَّ المادة ليست في الحقيقة إلا مجموعة من الأفكار، وإما أن يقولوا كما قال ليبنتز (1646 ـ 1716)، إنَّ ما يبدو مادة هو في الواقع مجموعة من العقول الأكثر أو الأقل بدائية.

على أن هؤلاء الفلاسفة بالرغم من أنهم ينكرون المادة باعتبارها مقابلة للعقل، فهم مع ذلك يقبلون المادة بمعنى آخر. ولعلنا نتذكر أننا سألنا سؤالين، وهما:

1- أهناك منضدة واقعية على الإطلاق؟

2- وإذا كان الأمر كذلك فما ماهيتها؟ وكلاً من بيركلي وليبنتز يقران أن هناك منضدة واقعية، إنما بيركلي يقول إنما هي أفكار معينة في عقل الله، وليبنتز يقول إنما هي مستوطنة نفوساً. فكلاهما يجيبان عن سؤالنا الأول إيجابياً وإنما يختلفان عما يراه



الناس العاديون في الجواب عن السؤال الثاني. ويبدو في الواقع أن كل الفلاسفة تقريباً يتفقون على أن ثمة منضدة واقعية: فكلهم تقريباً يتفقون بأنه مهما تكن حقائقنا الحسية ـ كاللون والشكل والنعومة إلخ ـ معتمدة علينا، فإن حدوثها علامة على وجود شيء مستقل عنا، شيء لعله يختلف تماماً عن حقائقنا الحسية ـ ومع ذلك فإنه يعتبر سبباً في حقائقنا الحسية كلما كنا على صلة ملائمة بالمنضدة الواقعية.

ويبدو أن هذا الرأي الذي يتفق عليه الفلاسفة ـ أي أن هناك منضدة واقعية، مهما تكن طبيعتها ـ رأي حيوي، ومن الجدير بالعناية أن نتحرى الأسباب لقبول هذا الرأي قبل أن نتوجه بالسؤال عن طبيعة المنضدة الواقعية. ولذلك فسنعنى في الفصل الثاني بالأسباب التي تدعو إلى وجود منضدة واقعية.

وقبل أن نتبسط في الموضوع، يجدر بنا أن نتأمل برهة ما أوصلنا إليه البحث حتى الآن. فقد بدا لنا أننا إذا أخذنا أي شيء عادي مما يظن أننا نعرفه عن طريق الحواس، فإن ما تنبئنا به الحواس مباشرة عنه، ليس مقدار ما هو منفصل عنا، بل الحقيقة المتعلقة ببعض الحقائق الحسية ـ التي تعتمد، بقدر ما نرى، على ما يتعلق بالروابط بيننا وبين الشيء ذاته. وهكذا فإن ما نبصره ونشعر به مباشرة «ظاهر» الذي نعتقد بأنه إشارة لـ «واقع» ينطوي وراءه، ولكن إذا كان الواقع ليس هو ما يظهر، فهل لدينا أي وسيلة نعلم بها وجود واقع على الإطلاق؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل لدينا أي وسيلة للكشف عن طبيعة هذا الواقع؟



مثل هذه الأسئلة تبدو مذهلة، ومن الصعب علينا أن نعلم أنه حتى الفرضيات الغريبة قد لا تكون صادقة. فالمنضدة المألوفة التي أثارت أقل الأفكار فينا حتى الآن، أصبحت مشكلة مُكتنفة بالاحتمالات العجيبة. والشيء الوحيد الذي نعلمه عنها هو أنها ليست كما تبدو. أما ما هو أبعد من تلك النتيجة المعتدلة، فإننا نجوز على أكمل حرية في التخمين. فليبتز يقول إنها طائفة من النفوس، وبيركلي يقول إنها فكرة في عقل الله، والعلم الحديث يكاد أن يكون أقل عجباً، فهي (المنضدة) مجموعة عظيمة من الشحنات الكهربائية في حركة عنيفة.

وفي معترك هذه الاحتمالات العجيبة، يوحي بنا الشك بأن ليس ثمة منضدة مطلقاً. والفلسفة إن لم تستطع الإجابة على أسئلة كثيرة كما نرغب، فإنها على الأقل تستطيع أن تثير أسئلة تزيد من اهتمامنا بالكون وتكشف عن الغرابة والدهشة الكامنين وراء سطح الأشياء حتى في أكثر الأشياء إلفة في الحياة اليومية.




مكتبة
الفكر
الجديد

وجود المادة

في هذا الفصل سنسائل أنفسنا، بأي معنى من المعاني حقيقة وجود المادة، وهل هناك منضدة لها وجود ذاتي مستمر حينما لا ينظر الرائي إليها، أم هي منضدة خيالية في حلم طويل الأمد، وليست إلا منضدة وهمية تبدو لنا في حياتنا التي ما هي إلا حلم ممتد؟ هذه مسألة بالغة الأهمية، ذلك أننا إن لم نكن على يقين من وجود الأشياء وجوداً مستقلاً، فكذلك لا نكون على يقين من أن لأجسام الناس وجوداً مستقلاً، ولذلك فليس ثمة دليل لوجود عقول للناس إلا ما هو مستمد من مشاهدة أجسامهم، فإذا لم نستطع الوثوق من أن للأشياء وجوداً مستقلاً، فنصبح كأننا تائهين في الصحراء بمفردنا ـ وقد لا يكون العالم الخارجي كله سوى حلم عابر، ونحن منفردون في الوجود فحسب، وهذا المكان غير مريح لما يبعثه من شعور بالوحشة والمضايقة، وكما كان من المتعذر البرهان على بطلان هذا الفرض، فليس لدينا أوهى دليل على صدقه، وعلى ذلك سنرى في هذا الفصل لِمَ كان الأمر كذلك.

على أننا قبل الخوض في بحث الأمور المشكوك فيها سنلجأ إلى تعيين نقطة ثابتة نوعاً ما نبدأ منها البحث، ذلك أننا رغم شكنا في الوجود المادي للمنضدة، ليس لنا سبيل إلى الشك في الحقائق الحسية التي جعلتنا ندرك أن هناك منضدة، ونحن حين ننظر إلى المنضدة لا يساورنا الشك فيما نراه من لون وشكل معينين يظهران



لنا كما هو الحال ونحن نضغط عليها فيما نجربه من إحساس معين بالصلابة، على أننا لا نتناول هذه الأمور بالبحث والتساؤل، ولا نشك بكل هذا من الناحية النفسية، مهما يكن هناك من الشك يبدو أكيداً تماماً، فلا يجوز لنا أن نشك في بعض هذه الإدراكات على الأقل التي تبدو أموراً مستيقنة لا يجوز الشك بواقعها.

إن ديكارت (1596 ـ 1650) مؤسس الفلسفة الحديثة هو الذي ابتكر منهجه الذي لا يزال إلى اليوم كبير الجدوى ـ وهو نسق الشك المنهجي الذي به يقرر أنه لا يعتقد بأي شيء ما لم يتبينه أنه حق بوضوح ودقة، فهو يشك في كل ما وجد سبيلاً إلى الشك فيه ويستمر في الشك حتى يرى الذي يمنعه من الشك، وقد أوصلته طريقته بالتدريج إلى الاقتناع بأن الأمر الوحيد الذي هو على يقين تام من وجوده هو وجوده نفسه، فلقد تصور شيطاناً خداعاً قد عرض لأحاسيسه صور غير حقيقية في ألاعيب التخيل الدائمة، وهذا الشيطان على الأرجح غير موجود ولكنه على أية حال ممكن الوجود، وعليه فمن الجائز أن يشك المرء فيما يدركه من أشياء في حواسه.

أما شك المرء في وجوده نفسه فغير ممكن لأنه إذا لم يكن موجوداً فلا يستطيع الشيطان أن يخدعه، وإذا شك فهو إذن موجود، إذ يكفي أن يعاني المرء أية تجارب ليكون موجوداً. ولذا فإن وجوده ذاته كان حقيقة مطلقة بالنسبة إليه (أنا أفكر فأنا إذن موجود)، وعلى أساس هذا اليقين شرع يبني عالم المعرفة الذي هدمه بشكوكه. ولقد قدم ديكارت بابتكاره فهماً للشك وتبين الأشياء الذاتية التي هي أكثر الأشياء تأكيداً خدمة جلى للفلسفة لا يزال الباحثون فيها إلى الوقت الراهن مدينين له بالعرفان الجميل بسببها.



إن ديكارت أدى خدمة جلى للفلسفة جعلته بصورة مستمرة دليلاً لكل طلاب العلم الذين يتحرون عن الذات (أنا أفكر فأنا إذن موجود)، ويعني ذلك أن الواحد منا على تمام اليقين من أنه اليوم هو نفسه بالأمس، وهذا حق لا ريب فيه في وجه من الوجوه. ولكن الوصول إلى يقين مطلق في الذات الواقعية أمر عسير عسر الوصول إلى يقين بالمنضدة الواقعية فهذه الذات الواقعية لا يبدو أن لها ذلك اليقين المطلق القاطع الذي يكون للتجارب الجزئية، فحينما أرى منضدتي وأرى لونها البني فالذي يكون يقيناً في الحال ليس (أنا أرى لوناً بنياً الآن) بل إن لوناً بنياً هو في حالة الرؤية. وهذا القول يتضمن في الحقيقة شيئاً أو (إنساناً) يرى ذلك اللون البني، ولكنه لا يدل على وجود شخص على حال من الدوام والثبات نوعاً ما يدعى (أنا) فأقصى ما نصل إليه من اليقين المباشر هنا هو أن نقول أن هذا الشيء الذي يرى اللون البني مؤقت تماماً، وأنه ليس ذات الشيء الذي يقوم على تجربة أخرى في البرهة التالية.

ولهذا فإن ما نكون منه على يقين إنما هو أفكارنا ومشاعرنا الخاصة، ويصدق هذا على الأحلام والأوهام كما يصدق على الإدراكات الحسية السوية: فنحن حينما نحلم أو نشاهد طيفاً، فمن المؤكد أن ما نظنه من أحاسيس تمر بنا له وجود حقيقي في تجاربنا، لكن هناك أسباباً متعددة تحمل على القول بأن ليس من شيء مادي يطابق تلك الأحاسيس. ولهذا، فليس علينا أن نقتصر اليقين الذي نصل إليه من معرفتنا بتجاربنا الخاصة على الحالات العادية بل أنه ليشمل حتى الحالات الشاذة كالأحلام والأوهام، فبين أيدينا إذن أساس صلب نشرع منه بتتبع المعرفة.



إن المسألة الجديرة بالنظر هي: لو فرضنا أننا متأكدون من حقائقنا الحسية، فهل لدينا أي سبب لأن نعدها دليلاً على وجود شيء آخر غيرها مما يمكن أن ندعوه شيئاً مادياً، فإذا أحصينا كل الحقائق الحسية التي يجب أن نعتبرها مرتبطة بالمنضدة فهل هذا كل ما يجب أن ما نقوله عن المنضدة أم أن ثمة شيئاً آخر غيرها ليس بالحقيقة الحسية، فما يمكن أن يباع ويشترى وينقل من مكان إلى مكان ويغطى بهذا الغطاء أو ذاك، لا يمكن أن يكون مجموعة من حقائق حسية فحسب إذا غطينا المنضدة بالغطاء ولم نقتبس أي حقائق من المنضدة، ولهذا لو كانت المنضدة حقائق حسية، لانتفت عن الوجود ويبقى الغطاء معلقاً في الفضاء قائماً بمعجزة في المكان الذي كانت تشغله المنضدة سابقاً، وهو قول غير معقول، ولكن على من يصاب بالوجل أن يروض نفسه على ألا تصده عن البحث الأشياء غير المعقولة.

ويكمن السبب المهم الذي يجعلنا نشعر بأنه لا بد من وجود شيء مادي، علاوة على الحقائق الحسية، في أن الناس المختلفين يتأثرون بذلك الشيء المادي نفسه. فإذا جلس عشرة رجال حول منضدة الطعام، فمن هذر القول أن لا يروا جميعهم غطاء المنضدة والشوك والسكاكين والملاعق والأكواب، ولكن ما يصدر عن هذه الأشياء حقائق حسية يختلف باختلاف كل فرد، فلكل من الجالسين حقائق حسية خاصة به لأن ما هو ماثل مباشرة أمام نظر أحدهم ليس هو الماثل مباشرة أمام نظر الآخر، فهم جميعاً يرون الأشياء من وجوه نظر مختلفة اختلافاً ضئيلاً، وما يرونه جميعاً يختلف باختلاف أفرادهم، فإذا أريد وجود أشياء مادية عامة مشاعة بين الجميع بحيث يكون من الممكن أن يشترك في معرفتها



الناس المختلفون، فلا بد أن تكون هـذه الأشـياء غـير الحقـائق الحسية الجزئية الخاصة التي تبدو مختلفة للناس المختلفين. ولذا ما الذي يحملنا على الاعتقاد بوجود أشياء عامة ملك الكل؟

وأول جواب يخطر بصورة طبيعية على بال الإنسان، هـو أنـه على الرغم من أن الناس المختلفين يمكن أن يختلفوا في رؤيتهم للمنضدة، فهم كلهم يـرون أشـياء متـشابهة أبعـد شـبهاً حينمـا ينظرون إلى المنضدة، وهذه التغييرات فيمـا يـرون تتبـع قـوانين المنظور وانعكاسه، حتى أنه من السهل الوصول إلى شيء ثابـت ينطـوي في جميـع حقـائق النـاس الحـسية. فأنـا حـين اشـتريت منضدتي من الرجل الذي كان يسكن غرفتي لم أستطع أن أشتري حقائقه الحسية التي اختفت بتركه الغرفـة، ولكـني اسـتطعت أن أشتري ما توقعت أن يكون له حقائق حسية مشابهة تقريباً للحقائق الحسية التي كانت لذلك الرجل، وعلـى هـذا فـإن كـون أنـاس مختلفين يملكون حقائق حسية متشابهة، وأن شخصاً واحـداً في كل مكان ما وفي أوقات مختلفة يملك حقائق حسية متشابهة، هو الذي يحملنا على الظن بأن هناك فوق الحقائق الحسية شيئاً عامـاً ثابتاً يكمن وراء الحقائق الحسية ويكـون سـبباً فيمـا يـراه النـاس المختلفون في الأوقات المختلفة منها.

والآن بما أن الاعتبارات السابقة ترتبط بظننـا أن هنـاك أناسـاً آخرين غيرنا نحن يرمون إلى الجواب المطلوب نفسه، فـإن مـا يمثل إلى الناس الآخرين إنما هو حقائق حسية معينة كنظـرهم أو نغم أصواتهم، فإذا لم يكن لدي سبب للاعتقاد أن هنـاك أشـياء مادية مستقلة عن حقائقي الحسية، فليس لدي سبب للاعتقاد بأن



الناس الآخرين موجودون إلا كجزء من حلم، ولا نستطيع أن نعود إلى شهادة الآخرين لأن هذه الشهادة تتضمن هي نفسها حقائق حسية ولا تظهر تجارب الناس الآخرين، إلا إذا كانت حقائق أحاسيسنا هي علامات عن الأشياء المستقلة عنا. من أجل ذلك أصبح لزاماً علينا إذا أمكن أن نجد في تجاربنا الصرفة صفات تتميز بها هذه التجارب تنزع إلى تبين أن ثمة في العالم أشياء غير ذواتنا وغير تجاربنا الخاصة.

علينا أن نعترف على وجه ما أننا لا نستطيع أبداً أن نبرهن في معنى ما على وجود الأشياء سوى وجودنا وتجاربنا، فالفرض القائل بأن العالم مؤلف مني نفسي ومن أفكاري ومشاعري وأحاسيسي وأن كل ما عدا ذلك ليس إلا بهذر وسخف منطقي، فقد يبدو في الأحلام أن عالماً شديد التعقيد يمثل أمامي ولكني أجد عند اليقظة أنه كان محض وهم (وبعبارة أخرى إن الحقائق الحسية في الأحلام لا يبدو أن لها ما يطابقها من الأشياء التي نستنتج وجودها بصورة طبيعية في حالة اليقظة، وصحيح أنه إذا فرضنا وجود العالم المادي كان من الممكن أن نجد أسباباً مادية للحقائق الحسية في الأحلام، فقد يبعث قرع الباب حين يغلق بشدة مثلاً إلى حلم بمعركة بحرية، ولكن على الرغم من أنه يوجد في هذه الحالة سبب مادي للحقائق الحسية فليس من شيء مادي مطابق للحقائق الحسية بالكيفية التي تطابق بها معركة بحرية حقيقية حقائقها الحسية). وليس من استحالة منطقية في الفرض القائل بأن الحياة كلها ما هي إلا حلم نتخيل فيه بأنفسنا جميع الأشياء التي تتمثل أمامنا، إلا أنه بالرغم من أن هذا الفرض ليس



مستحيلاً منطقياً فليس من سبب لافتراض صحته بل أنه فرض لو اتخذناه وسيلة لتفسير كل ما يقع في حياتنا الخاصة لكان أصعب من الغرض الذي توحي به الفطرة السليمة من وجود أشياء مستقلة عنا تماماً يتسبب عن فعلها فينا أحاسيسنا.

وإذا كان الأمر كذلك فإنه ليبدو جلياً لماذا نصف بالسهولة الغرض القائل بأن في الحياة أشياء مادية حقيقية. مثل ذلك حين يظهر القط في لحظة في مكان ما من الحجرة وفي لحظة أخرى يقفز إلى مكان آخر، فمن الطبيعي أن نظن أنه قفز من المكان الأول إلى مكان جديد ماراً بمجموعة من الأمكنة بين المكان الذي بدأ منه والمكان الذي انتهى إليه، ولكن إذا كان القط مجرد مجموعة من الحقائق الحسية فإنه لا يمكن أن يكون قد وجد مطلقاً في أي مكان أراه فيه. وبناء على ذلك، يجب أن نفرض أنه لم يكن موجوداً مطلقاً حينما لم أكن ناظراً إليه، ولكنه قفز إلى الوجود فجأة فوجد في مكان جديد، وإذا كان القط موجوداً سواء رأيته أو لم أره فإني أستطيع أن أفهم من تجاربي كيف يجوع بين وجبة وأخرى، ولكنه إذا لم يكن موجوداً حينما لا أراه فإنه يبدو غريباً أن شهيته للطعام تنشأ من خلال فترة عدم وجوده بالسرعة التي تنشأ بها خلال فترة وجوده، وإذا كان القط يتكون من حقائق حسية فقط فإنه لا يمكن أن يجوع لأن الجوع الذي يكون حقيقة حسية لي هو جوعي أنا فقط، فهذه الحقائق الحسية التي تمثل لي ما يقوم به القط وهو جائع بالرغم من أنها تبدو لي بصورة طبيعية كتعبير عن الجوع لا يمكن تفسيرها قط إذا اعتبرناها مجرد حركات، ويقع من اللون متغيرة مثلها في عدم قابليتها للشعور بالجوع مثل المثلث في عدم قابليته لأن يلعب كرة القدم.



على أن الصعوبة في تفسير سلوك القط لا تعد شيئاً إذا قورنت بالصعوبة في تفسير سلوك الناس. فعندما يتكلم الناس ـ أي، حينما نسمع أصواتاً معينة نقرنها بالأفكار، وفي الوقت نفسه نرى حركات معينة للشفاه وتغيرات معينة لتعابير الوجه ـ فمن الصعب جداً أن نظن أن ما نُسمعه ليس تعبيراً عن فكرة، كما نعرف عن أنفسنا حينما نخرج من أفواهنا تلك الأصوات نفسها. ومثل هذه الأشياء تحدث بالطبع في الأحلام، التي نكون فيها على خطأ فيما يتصل بوجود الناس الآخرين والأشياء المادية الأخرى. ولكن الأحلام هي أكثر استلهاماً مما توحي بها إلى درجة ما نسميه حياة اليقظة، وممكن تفسيرها بمقتضى مبادئ علمية، إذا افترضنا أن ثمة عالماً حقيقياً في الواقع. وإذاً، كل مبدأ للبساطة يدفعنا إلى اختيار النظرة الطبيعية، لأن هنالك أشياء أخرى في الحقيقة غير أنفسنا وغير حقائقنا الحسية وأن لها وجوداً لا يعتمد على إدراكنا لها...

ومن الطبيعي أننا لا نستطيع عن طريق الحجة بأننا وصلنا في اعتقادنا إلى عالم خارجي مستقل عن طريق إقامة الدليل، بل أننا نجد هذا الاعتقاد شيئاً في صميمنا حينما نشرع في التفكير وهو ما يمكن أن يدعى بالاعتقاد الغريزي، وما كان يجب علينا أن نشك في هذا الاعتقاد لولا حالة الرؤية على الأقل، كأنما الحقيقة الحسية نفسها هي التي يعتقد الإنسان بالغريزة أنها هي الشيء الخارجي المستقل، بينما تبين لنا الحجة بأن الشيء الخارجي لا يمكن أن يكون مطابقاً للحقيقة الحسية. وهذا الاكتشاف ـ مع ذلك ـ الذي لا يتناقض أبداً في حالة الشم والذوق والصوت



وإلى حد ضئيل في حالة اللمس ـ إن هذا الاكتشاف مع ذلك يدع اعتقادنا الغريزي غير ناقص لأن هناك أشياء تقابل دقائق حسنا. وبما أن هذا الاعتقاد لا يؤدي إلى أية مصاعب، بل على العكس ينزع إلى اختصار منهج تفسيرنا لتجاربنا، فلا يبدو أن هناك سبباً وجيهاً لإنكاره. نحن إذن نستطيع أن نقبل مع شك قليل مستمد من الأحلام ـ بأن العالم الخارجي هو موجود في الواقع ولا يرتبط وجوده باستمرارنا لإدراكنا.

إن الحجة التي أدت بنا إلى هذه النتيجة هي دون شك أقل قوة مما كنا نرغب فيه، وهي نموذج لكثير من الحجج الفلسفية، ولهذا فإن المجدي أن نبين باختصار صحتها وصفتها العامة. وقد وجدنا أن كل معرفة نصل إليها يجب أن تبنى على عقائدنا الفطرية، فإذا رفضت هذه لا يبقى ثمة شيء بعد ذلك، على أننا نجد أن بعض معتقداتنا الفطرية أقوى من البعض الآخر، بينما أصبحت معتقداتنا الغريزية عن طريق العادة والاقتران ليست في الواقع معتقدات غريزية، ولكن من المفترض خطأ أنها تؤلف جزءاً مما يعتقد أنه غريزي.

وعلى الفلسفة أن تبني لنا التدرج في معتقداتنا الغريزية مبتدئة بتلك التي نتمسك بها تمسكاً شديداً بحيث تعرض كل واحدة منها منفصلاً عن المعتقدات الأخرى ومجرداً عن الإضافات غير الملائمة، ما أمكن ذلك، كما يجب أن نعنى ببنيان أن معتقداتنا الغريزية في الصورة الأخيرة التي تعرض فيها لا يتضارب بعضها مع بعض، بل تؤلف نظاماً منسقاً وليس لدينا من سبب لإنكار معتقد غريزي، وليس ثمة سبب لرفضها إلا إذا اصطدمت مع



المعتقدات الغريزية الأخرى. ولكن إذا وجدت المعتقدات الغريزية متناغمة فالنظام بجملته يصبح جديراً بالقبول.

ومن الممكن بالطبع أن كل المعتقدات أو بعضها قد يكون خطأ، فالواجب أن نعتبرها جميعاً مع قدر يسير من الشك، ولكن ليس لدينا سبب لرفض معتقد إلا على أساس معتقد آخر غيره، ولهذا نستطيع بتنظيم معتقداتنا الغريزية ونتائجها وبالتأمل فيما هو أحرى أن يعدل أو يرفض إذا اقتضت الضرورة على أساس قبول المعتقدات الغريزية وحدها أن نقبل حقائق وحيدة التي نؤمن بها غريزياً بتنظيم نظام نسقي بمعرفتنا التي قد تبقى فيها إمكانية الخطأ موجودة بحيث أن احتمالها يتناقص بترابط أجزائها وبتدقيق الناقد الذي يسبق القبول بها.

إن الفلسفة تستطيع أن تؤدي هذه الوظيفة على الأقل، وأغلب الفلاسفة يعتقدون سواء كانوا خطأ أم صواباً أن الفلسفة تستطيع أن تعمل أكثر بكثير من هذا، أي أنها تستطيع أن تمنحنا المعرفة التي لا يمكن الوصول إليها، المعرفة المتعلقة بالكون، والمتعلقة بطبيعة الواقع النهائي. وسواء كان الأمر كذلك أو لم يكن، فإن الخدمة المتواضعة التي أشرنا إليها يمكن أن تؤديها الفلسفة، وهذه خدمة تكفي في نظر هؤلاء الذين يشكون في كفاية الفطرة السليمة لتسويغ الجهود الشاقة والحادة التي تنطوي المشكلات الفلسفية عليها.



طبيعة المادة

لقد اتفقنا في الفصل السابق دون أن نستطيع إيجاد براهين قاطعة أن من المعقول أن نؤمن بأن حقائقنا الحسية مثلاً تلك التي نعدها مقترنة بالمنضدة ـ هي في الحقيقية إشارات على وجود شيء مستقل عنا وعن مداركنا الحسية. ومعنى ذلك، أنني أفرض أن هناك شيئاً يتخطى إحساسات اللون والصلابة والصخب وغير ذلك، الذي يؤلف مظهر المنضدة كما تبدو لي، وليست هذه الحقائق الحسية إلا مظاهر لهذا الشيء. فإحساس اللون ينقطع عن الوجود إذا أغمضت عيني، وإحساس الصلابة ينقطع عن الوجود إذا أبعدت ذراعي عن ملامسة المنضدة، وإحساس الصوت ينقطع عن الوجود إذا كففت عن نقر المنضدة بأصابعي. ولكني لا أعتقد أن المنضدة تنقطع عن الوجود حينما تنقطع هذه الأشياء، بل إني لأعتقد على العكس من ذلك أنه بسبب استمرار وجود المنضدة لا بد أن يتكرر ظهور جميع الحقائق الحسية حينما أفتح عيني أو أعيد وضع ذراعي على المنضدة وحينما أبدأ ثانية بنقرها بأصابعي. والسؤال الذي يجب أن نبحثه في هذا الفصل هو: ما طبيعة هذه المنضدة الحقيقية التي يستمر وجودها مستقلاً عن إدراكنا الحسي؟.

ويجيبنا العلم الطبيعي عن هذا السؤال، وإن كان جوابه في الحقيقة غير تام نوعاً ما، ولا يزال فرضياً في بعض نواحيه، ومع ذلك فهو جدير بالتقدير إلى حد ما. على أن العلم الطبيعي



بصورة غير واعية دفع إلى الأخذ بالرأي القائل أن جميع الظواهر الطبيعية يجب أن تتحول إلى حركات، فالضوء والحرارة والصوت، ترجع كلها إلى حركات تموجية تنتقل من الجسم الذي تصدر عنه إلى الشخص الذي يرى الضوء أو يشعر بالحرارة أو يسمع الصوت. وهذه الحركات التموجية إما أن تكون في الأثير وأما أن تكون في المادة الفجة، أي فيما يدعوه الفيلسوف مادة في الحالتين كلتيهما. والخاصيتان الوحيدتان اللتان ينسبهما العلم إلى المادة هما الوجود في مكان والقدرة على الحركة طبقاً لقوانين الحركة. ولا ينكر العلم أنه قد يكون لها خصائص أخرى، فإذا كان الأمر كذلك، فإن مثل هذه الخصائص الأخرى لا تفيد رجل العلم، ولا تساعده مطلقاً على تفسير الظواهر.

يقال أحياناً «إنَّ الضوء هو ضرب من ضروب الحركة التموجية»، ولكن هذا القول مضلل لأن الضوء الذي نراه في الحال والذي نعرفه مباشرة بأحاسيسنا ليس ضرباً من الحركات التموجية بل هو شيء يختلف عنها اختلافاً تاماً، شيء نعرفه جميعاً إذا لم نكن عمياناً، ولو أننا لا نستطيع وصفه بحيث تنقل معرفتنا عنه إلى رجل ضرير، والحركة التموجية على العكس من ذلك يمكن أن توصف وصفاً دقيقاً لرجل ضرير، إذ يستطيع أن يفهم معرفة المكان بحاسة اللمس ويستطيع أن يجرب حركة تموجية في رحلة بحرية، كما نستطيع أن نفعل، ولكن هذا الذي يستطيع أن يفهمه الضرير، ليس ما نعنيه بالضوء، فنحن نعني بالضوء شيئاً لا يستطيع الضرير أن يفهمه مطلقاً، كما لا نستطيع أن نصفه له أبداً.



وإن هذا الشيء الذي يعرفه المبصرون منا لا يوجد في الحقيقة، كما يميز بذلك العلم، في العالم الخارجي. إنما هو شيء يتسبب بفعل تأثير بعض التموجات على عيني وأعصاب ودماغ الرجل الذي يرى الضوء. حينما يقال بأن الضوء هو أمواج يقصد بذلك في الحقيقة أن الأمواج هي السبب الطبيعي لأحاسيسنا بالضوء، ولكن الضوء نفسه، أي الشيء الذي يجربه المبصرون ولا يجربه العميان، لا يفترض العلم أنه يؤلف جزءاً من العالم المستقل عنا وعن حواسنا، ومثل هذه الملاحظات تماماً تنطبق على الأنواع الأخرى من الأحاسيس.

ولا يرى العلم أن الألوان والأصوات وما شاكلها وحدها خارجة عن المادة، بل المكان أيضاً كما تتصل به عن طريق النظر واللمس. فمن الضروري للعلم أن تشغل مادته مكاناً ما، ولكن هذا المكان الذي تشغله لا يمكن أن يكون تماماً المكان الذي نراه ونشعر به، فالمكان أولاً كما نراه ليس هو المكان نفسه، كما ندركه بحاسة اللمس. وإنما نتعلم عن طريق التجربة في الطفولة فقط، كيف نلمس الأشياء التي نراها أو كيف نرى الأشياء التي نشعر أنها تمسنا، ولكن المكان كما يعرفه العلم، يختلف عن المكان المدرك باللمس وعن المدرك بالنظر، فلا يمكن أن يكون هذا أو ذاك.

إن مختلف الناس يرون الشيء نفسه بأشكال مختلفة طبقاً لوجهة نظرهم. خذ مثلاً قطعة النقد المستديرة، مع أننا نقضي دائماً بأنها مستديرة تبدو بيضاوية الشكل، إذا لم تكن أمامنا تماماً، فنحن حينما نحكم بأنها مستديرة يكون معنى ذلك أن لها



شكلاً حقيقياً، ولكنه ليس الشكل الظاهري، بل الشكل الذي يتعلق بجوهرها دون مظهرها. هذا الشكل الحقيقي هو الذي يُعنى العلم به ويجب أن يكون في مكان حقيقي، لا في المكان الذي يتراءى لمختلف الناس. فالمكان الحقيقي شامل، والمكان الظاهر خاص بالمشاهد. والشيء نفسه يبدو بأشكال مختلفة، ولذا فإن المكان الحقيقي الذي يحوز على شكل حقيقي لا بد أن يكون مختلفاً عن الأماكن الخاصة. فالمكان في نظر العلم مع أنه مرتبط مع الأمكنة التي نراها أو نشعر بها ليس مطابقاً لها. والطريقة التي يرتبط بها تقتضي البحث.

لقد اتفقنا بصورة مؤقتة أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تكون مشابهة تماماً لحقائقنا الحسية وتعتبر مسببة لأحاسيسنا. وهذه الأشياء الطبيعية هي في المكان الذي يعتبره العلم، وهي ما نسميه مكاناً (طبيعياً). ومن المهم أن نلاحظ بأن أحاسيسنا إذا أريد أن تكون ناشئة عن أشياء طبيعية فلا بد أن يكون ثمة مكان طبيعي يضم هذه الأشياء كما يضم أعضاء الحس والأعصاب والدماغ، ونحن نظل على حس بالشيء بواسطة شيء نتصل به، أي حينما يشغل جزءاً من جسمنا حيزاً في المكان الطبيعي قريباً تماماً من المكان الذي يشغله الشيء. ونرى الشيء بصورة تقريبية حينما لا يحول جسم معتم بين الشيء وعيوننا في المكان الطبيعي. وكذلك نسمع أو نشم أو نتذوق شيئاً من الأشياء حينما نكون على مقربة كافية منه أو حينما يلمس لساننا أو يشغل موضعاً ملائماً في المكان الطبيعي بالنسبة لجسمنا. ولا نستطيع أن نشرع في التحدث عن الأحاسيس المختلفة التي نستمدها من شيء ما في



مختلف الظروف، إلا إذا نظرنا إلى الشيء وإلى جسمنا كليهما في مكان طبيعي واحد. وبصورة رئيسة تكون المواضع النسبية بالشيء وجسمنا هي التي تحدد الأحاسيس التي نستمدها من الشيء المذكور.

إن أمكنتنا الخاصة سواء أكانت مكاناً للنظر أم مكاناً للمس أم الأمكنة الأكثر غموضاً، تظهر لنا أحاسيس أخرى. فإذا كان الأمر أين جواب الشرط كما يفرض العلم والفطرة السليمة، فإن ثمة مكاناً طبيعياً شاملاً تتميز فيه الأشياء الطبيعية. فالأشياء الطبيعية في المكان الطبيعي يجب أن تكون أقل أو أكثر مقابلة بمواضعنا النسبية والحقائق الحسية في أماكنها الخاصة، وليس هناك من صعوبة في افتراض أنني أرى كذلك. فإذا رأينا على طريق ما بيتاً أقرب إلينا من بيت آخر، فإن حواسنا الأخرى ستؤيد ما وصلنا إليه بحاسة النظر، فالوصول إليه مثلاً يأخذ زمناً أقل مما يأخذه البيت الثاني. وسيتفق معنا الناس الآخرون على القول بأن البيت الذي يظهر لنا أقرب من الآخر هو في الحقيقة أقرب منه، وسيؤيدنا في ذلك أيضاً الرسم التخطيطي للجهة التي يقع فيها المنزلان، فكل شيء إذن يشير إلى علاقة مكانية بين البيتين مطابقة للعلاقة المكانية بين الحقائق الحسية التي ندركها ونحن ننظر إلى البيتين، ولنا أن نفرض إذن وجود مكان مادي يكون للأشياء المادية التي تحل فيه علاقات مكانية مقابلة لتلك العلاقات التي تقوم بين الحقائق الحسية المقابلة لتلك الأشياء في أماكنها الخاصة، وهذا هو المكان المادي الذي تتناوله الهندسة ويفترضه علما الفلك والفيزياء.



أما إذا فرضنا أنه بوجود مكان مادي وأنه يقابل الأمكنة الخاصة على النحو الذي ذكرناه، فما الذي نستطيع أن نعرفه عن هذا المكان؟ إننا نستطيع أن نعرف فقط الأمور الضرورية التي بها ضمان المطابقة، وهذا يعنيْ أننا لا نستطيع أن نعرف ما هو ذلك المكان المادي في ذاته، ولكننا نستطيع أن نعرف نوع ترتيب الأشياء المادية الذي ينتج من علاقاتها المكانية فنعرف مثلاً أن الأرض والقمر والشمس تكون في خط مستقيم واحد عند الخسوف ولو أننا لا نستطيع أن نعرف ما هو الخط المستقيم الطبيعي في ذاته مثل معرفتنا بشكل الخط المستقيم في مكاننا النظري، وبهذه الصورة نعرف عن علاقات المسافات في المكان المادي أكثر مما نعرف عن المسافات نفسها، أي أننا نستطيع أن نعرف أن مسافة واحدة أطول من مسافة أخرى أو أنها على امتداد الخط نفسه الذي عليه المسافة الأخرى، ولكننا لا نستطيع أن نصل إلى معرفة مباشرة بالمسافات المادية كتلك التي نصل إليها بالمسافات في أماكننا الخاصة أو بالألوان أو الأصوات أو غيرها من الحقائق الحسية، فكل ما نستطيع أن نعرفه عن الأشياء في المكان المادي هو ما قد يعرفه رجل ولد ضريراً عن المكان كما يبدو للنظر عن طريق ما يخبره به الناس الآخرون، أما تلك الأشياء التي لا يستطيع الرجل الذي ولد ضريراً أن يعرفها مطلقاً عن المكان كما يبدو للنظر فنحن أيضاً لا نستطيع أن نعرفها كذلك عن المكان المادي، فنستطيع أن نعرف خواص تلك العلاقات الضرورية لضمان مطابقة الأشياء المادية للحقائق الحسية ولكننا لا نستطيع أن نعرف طبيعة الحدود التي تقوم بينها تلك العلاقات.



وفيما يخص الزمن فشعورنا بالديمومة أو بمضي الوقت دليل غير موثوق بالنسبة إلى الزمن الذي تسجله الساعة، فالأزمنة التي تثقل علينا أو التي نقاسي منها آلاماً تمر بطيئة، والأزمنة التي نكون فيها منصرفين إلى عمل لذيذ ممتع تمر سراعاً، والأزمنة التي ننام فيها تمر وكأنها لم تكن موجودة، وعلى قدر ما يبدو الزمن مؤلفاً من مدة فإن الضرورة تقضي بالتميز بين زمان عام وزمن خاص كما قضت الضرورة نفسها بالتمييز بين مكان عام ومكان خاص، ولكن بقدر ما يبدو الزمن مؤلفاً من ترتيب سابق ولاحق لا نكون في حاجة إلى أن نقيم مثل هذا التمييز، فالنظام الزمني الذي تبدو فيه الحوادث كما نشاهدها هو النظام الزمني نفسه الذي تملكه هذه الحوادث في الحقيقة، ولا يوجد سبب بأية حال لافتراض أن النظامين مختلفان. ومثل هذا يصدق غالباً على المكان، فإذا سارت كتيبة من الجنود فإن شكلها سيبدو مختلفاً باختلاف وجهات النظر المختلفة، ولكن الجنود سيظهرون مرتبين في النظام نفسه من جميع وجهات النظر ومن ثم فلنا أن نعد النظام يصدق أيضاً على المكان المادي، أما الشكل فلا يعد مطابقاً للمكان المادي إلا بقدر ما يكون ضرورياً لضمان حصول النظام فقط.

وفي قولنا بأن ترتيب الزمن الذي يبدو بأن الحوادث تتصف به هو ترتيب نظام الزمن نفسه الذي يكون عليه الواقع، وهو ما يجعل من الضروري عندئذ أن نحترس من سوء الفهم الممكن، ولا يجب أن نفرض أن الحالات المختلفة للأشياء الطبيعية المتنوعة لها الترتيب نفسه الذي للحقائق الحسية التي تؤلف



المدركات الحسية للأشياء. ولنأخذ على سبيل المثال الرعد والبرق من حيث هما شيئان ماديان، فهما يحدثان في وقت واحد، أي أن البرق يحدث في وقت واحد مع اضطراب الهواء في المكان الذي يبدأ فيه ذلك الاضطراب أي حينما يحدث البرق، ولكن الحقيقة الحسية التي ندعوها سماع الرعد لا تحدث إلا بعد انتقال اضطراب الهواء في المكان الذي نكون فيه، وشبيه بذلك ضوء الشمس، فهو يأخذ تقريباً ثماني دقائق حتى يصل إلينا، فحينما نرى الشمس فإننا نرى الشمس التي مضى عليها ثماني دقائق، والدليل الذي تهدينا به الحقائق الحسية إلى الشمس المادية عن الوجود خلال الدقائق الثماني الأخيرة لما غير ذلك من الحقيقة الحسية التي نسميها رؤية الشمس. وهذا يقدم لنا مثلاً واضحاً على ضرورة التمييز بين الحقائق الحسية والأشياء المادية.

ما وجدناه بالنسبة للمكان هو ما نجده بالنسبة إلى الحقائق الحسية بمقابلاتها الطبيعية، فإذا كان شيء من الأشياء يبدو لنا أزرق وآخر أحمر فإن لنا الحق أن نفرض وجود اختلاف بين الشيئين الماديين يقابل الاختلاف الذي نشهده بين اللونين، وإذا كان الشيئان كلاهما يبدوان أزرقين قلنا أن نفرض وجود تشابه بينهما يقابل التشابه الذي نشهده بين اللونين، ولكننا لا نأمل الحصول على معرفة مباشرة عن الصفة الموجودة في الشيء المادي التي نجعله يبدو مرة أزرق ومرة أحمر، والعلم يخبرنا أن هذه الصفة نوع معين من محطات تموجية، وهذا يبدو مألوفاً لأننا نرى الحركات التموجية في المكان الذي نكون فيه. ولكن الحركات التموجية يجب حقيقة أن تكون في مكان مادي



لا نستطيع أن نكون على معرفة مباشرة به، فلسنا على ألفة بالحركات التموجية الحقيقية، تلك الألفة التي لا تأتي إلا من المعرفة بالعيان. وما يقال عن الألوان يقال عن الحقائق الحسية الأخرى، وهكذا نجد أنه بالرغم من أن العلاقات بين الأشياء المادية لها جميع ضروب الخصائص القابلة للمعرفة المستنبطة من مقابلتها للعلاقات الموجودة بين الحقائق الحسية، فإن الأشياء المادية نفسها تبقى غير معروفة في جوهرها بالنسبة إلى الحواس على الأقل، ويبقى بين أيدينا السؤال فيما إذا كان هناك وسيلة أخرى للكشف عن الماهية الذاتية للأشياء المادية.

وأكثر الفرضيات طبيعية التي نختارها بالدرجة الأولى مع أنها ليست أكثرها غير واضحة في نهاية الأمر للدفاع عنها، هي في ما يتعلق بالحقائق الحسية البصرية، مع أن الأشياء الطبيعية لا يمكن للأسباب التي كنا نعالجها أن تكون تماماً كالحقائق الحسية، ومع ذلك هي أكثر أو أقرب شبهاً بها، وتبعاً لهذا الرأي يكون للأشياء الطبيعية مثلاً ألوان في الحقيقة وقد نرى شيئاً بالمصادفة في لونه الحقيقي، فهذا اللون الذي يبدو هذا الشيء فيه في أية لحظة يبقى في الغالب متشابهاً من نقط الرؤية المختلفة وإن لم يكن هو نفسه في جميع هذه الحالات، فنستطيع أن نزعم إذن أن اللون "الحقيقي" هو لون وسيط، متوسط بين ظلال الألوان المختلفة التي تبدو من وجوه النظر المختلفة.

إن نظرية كهذه لا يمكن دحضها بصورة جازمة ولكن يمكن البرهان على أنها لا ترتكز إلى أساس، فظاهر أولاً أن اللون الذي نراه يعتمد على طبيعة الحركات الضوئية التي تقع على العين



فقط، وهو لذلك يتغير بتأثير الوسيط القائم الذي بيننا وبين الشيء المادي وكذلك بتأثير الكيفية التي ينعكس الضوء بها من الشيء المادي باتجاه العين أيضاً. فالهواء الذي يتوسط بيننا يغير الألوان ما لم يكن صافياً، وأي انعكاس قوي سيغيرها تماماً، وهكذا، فاللون الذي نراه هو نتيجة للإشعاع الذي يصل إلى العين، وليس صفة الشيء الذي يصدر الإشعاع عنه، وبشرط أن تصل بعض الأمواج إلى العين حيث سنرى لوناً ما، سواء أكان الشيء الذي صدرت عنه التموجات الضوئية لوناً ما، وفيما إذا كان الشيء الذي تصدر عنه الأمواج له لون أم لم يكن، إذن ليس هناك ما يبرر اتخاذ مثل هذا الفرض. ومثل هذا التدليل ينطبق تماماً على الحقائق الحسية الأخرى.

ويبقى بعد ذلك أن نتساءل هل ثمة براهين فلسفية شاملة تمكننا من القول بأن المادة حقيقة واقعية بحيث تكون طبيعة لصفة بأخرى؟ وكما أسلفنا من الشرح، كثير جداً من الفلاسفة بل ربما غالبيتهم قد اعتقدوا أن كل ما هو واقعي يجب أن يكون عقلياً بمعنى من المعاني. وأمثال هؤلاء الفلاسفة يسمون (المثاليين). فالمثاليون يخبروننا أن الذي يبدو أمامنا كمادة هو في الحقيقة عقلي أو ذهني، أي (كما قال ليبنتز) عقول أولية. أو (كما قال بيركلي) هي أفكار في العقول التي (تدرك) المادة، كما نقول عادة. فالمثاليون يرون وجود المادة كشيء يختلف تماماً عن العقل ولو أنهم لا ينكرون أن حقائقنا الحسية علامات على شيء موجود مستقل عن أحاسيسنا الخاصة، وفي الفصل القادم سنتناول بإيجاز الأسباب التي قدمها المثاليون ـ لتأييد نظريتهم ـ ولو أنها في نظري آراء غير صائبة.



المثالية

يستخدم الفلاسفة كلمة «المثالية» بمعان مختلفة إلى حد ما، وسنقصد بها هنا الرأي القائل بأن أي شيء يكون موجوداً، أو يمكن أن يعرف بأن له وجوداً على الأقل، لا بد أن يكون في معنى ما عقلياً أو ذهنياً. وهذا الرأي يأخذ به معظم الفلاسفة في أشكال عدة، وهم يدافعون عنه بأسباب كثيرة مختلفة، لا بل انتشر هذا المذهب انتشاراً واسعاً حتى أن أي استعراض للفلسفة لا بد أن يعرض له إذ أنه مذهب ممتع في حد ذاته.

هؤلاء الذين لم يعتادوا التأمل الفلسفي قد ينزعون إلى رفض عقيدة كهذه لرأي غير مقبول. فليس من شك أن النظرة السليمة تعد المناضد والكراسي والشمس والقمر والأشياء المادية عامة، مختلفة في أساسها عن العقول ومحتوياتها، وترى أن لها وجوداً قد يستمر ولو اختفت هذه العقول. فنحن نفكر في المادة باعتبارها موجودة قبل وجود العقول بزمن طويل، ومن العسير علينا أن نعد المادة مجرد نتاج للنشاط الذهني فقط، ومهما يكن نصيب هذا المذهب من صحة أو فساد فليس أمامنا ما يدعو إلى رفضه واعتباره جلي البهتان.

وسبق لنا أن رأينا في الأشياء المادية، حتى ولو كانت الطبيعة ذات وجود مستقل، لا بد أن تختلف بصورة واسعة عن الحقائق الحسية، وليس لها سوى التطابق مع هذه الحقائق، بنفس الطريقة



التي يصارع فيها تقويم ما يقابله من الأشياء الواردة في هذا التقويم. إذن النظرة السليمة لا تهدينا إلى الطبيعة الذاتية للأشياء المادية، وإذا توافر لدينا سبب صحيح لحسبانها مدركات ذهنية، فإننا لا نجد مبرراً لرفضه بصورة مشروعة لأنه يفاجئنا بغرائبه، فحقيقة الأشياء المادية يجب أن تكون شيئاً غريباً، ولعلها مما يمكن الوصول إليه، ولكن إذا اعتقد أي فيلسوف أنه استطاع معرفة كهنها، فإن كون ما وصل إليه من حقيقة يبدو غريباً أمر لا ينبغي أن يتخذ سبباً لمخالفة رأيه أو إنكاره.

وقد قامت المثالية ودعمت على أسس مستمدة من نظرية المعرفة، أعني من مناقشة الشروط التي يجب أن تتوافر في الأشياء لكي نستطيع معرفتها. وكانت أول محاولة جدية لإقامة هذه المثالية على مثل هذه الأسس هي محاولة الأسقف بيركلي، ودعواه هذه تكون إلى هذا الحد صحيحة، ولو لم تكن بعض أدلته بمثل هذه الصحة، ولكنه ذهب إلى أبعد «من» ذلك فدلل على أن الحقائق الحسية هي الأشياء الوحيدة التي يؤكد وجودها إدراكنا الحسي لها، وقال إن معنى أن يكون الشيء معروفاً هو أن يكون «في عقل» من العقول، أي يكون عقلياً. ومعنى ذلك أن الأشياء ما هي إلا أمور ذهنية، ومن ثم استنتج أن كل شيء تمكن معرفته لا بد أن يكون في ذهن من الأذهان، وأن أي شيء يعرف بدون وجوده في عقلي لا بد أن يكون في عقل آخر.

وحتى ندرك حجته نرى لزاماً علينا أن نعرف أولاً ما يعنيه بكلمة «فكرة». فقد أطلق كلمة «فكرة» على أي شيء يعرف مباشرة كمعرفة الحقائق الحسية مثلاً. فاللون الخاص الذي نراه



هو «فكرة» وكذلك الصوت الذي نسمعه وهكذا جميع الحقائق الحسية. ولكن كلمة فكرة ليست مقتصرة على الحقائق الحسية، فهناك أيضاً أشياء تستذكر وتتخيل وتكون على معرفة مباشرة بها في لحظة التذكر والتخيل، فهو يطلق على جميع الحقائق المباشرة «الأفكار».

ثم يشرع في دراسة الأشياء العامة كالشجرة، ويرينا أن كل ما نعرفه مباشرة حينما «ندرك». الشجرة إدراكاً حسياً يتكون من أفكار على حسب مدلول كلمته، ويقيم الدليل على وجود أي دعامة تدفعه إلى افتراض وجود شيء حقيقي يتعلق بالشجرة، إلا ما يدرك إدراكاً حسياً، فوجودها يتألف من كونها مدركة، وفي اللغة اللاتينية ما يسميه الباحثون «*esse*» كينونتها وتكون إدراكها «*percipi*»، حتى لو أغمضنا عيوننا، ولو لم يكن هنالك بشرٌ قريباً منها، ولكن هذا الوجود المستمر يعزى إلى استمرارنا اللاهث في إدراكها. فالشجرة «الحقيقية» التي تطابق ما نسميه الشيء المادي تتألف من أفكار في ذهن الله، تشبه بصورة أقل أو أكثر تلك التي أحسسنا الواقعية بها حين رأينا الشجرة، ولكنها تختلف في كونها دائمة في ذهن الله ما دامت الشجرة موجودة، وكل إدراكاتنا الحسية بمقتضى قوله تتألف من مشاركة جزئية. وبسبب هذه المشاركة تكون الشجرة التي يراها لناس المختلفون واحدة عند الجميع تقريباً، وهكذا ليس في العالم شيء غير العقول وأفكارها، وليس من الممكن أن يعرف أي شيء غيرها لأن كل ما يعرف يكون بالضرورة فكرة.



إن في هذه الحجة كثير من الأخطاء التي كانت ذات أهمية في تاريخ الفلسفة، وخليق بنا أن نكشف عنها. فأولاً نرى أن شيئاً من التشويش نشأ عن استعمال كلمة «فكرة»، فنحن نعد الفكرة في جوهرها شيئاً ما موجوداً أساسياً في عقل ما، وعلى ذلك إذا قيل لنا أن الشجرة تتألف بتمامها من أفكار فمن الطبيعي أن نظن إذا كان الأمر كذلك، أن الشجرة لا بد أن تكون بتمامها في العقول، ولكن القول بأنها في «العقل» يبدو غامضاً، فحينما نتكلم عن وجود شخص في عقولنا لا نقصد بذلك أن الشخص بذاته يكون في عقولنا، بل نقصد أن فكرة ما عنه هي التي في عقولنا. وحينما يقول إنسان إنّ عملاً من الأعمال كان عليه أن يؤديه قد انمحى من عقله تماماً، فإنه بلا شك لا يقصد بذلك أن العمل نفسه كان حالاً في ذهنه، بل أن فكرة العمل فقط هي التي كانت تشغل عقله، ولكنها بعد ذلك زالت من عقله. وهكذا حينما يقول بيركلي إذا استطعنا أن نعرف الشجرة فلا بد أن تكون في عقولنا، فالذي يجوز له أن يقوله إن فكرة ما عن الشجرة لا بد أن تكون في العقول، والحجة بأن الشجرة نفسها لا فكرتها لا بد أن تكون في عقولنا، يشبه القول بأن الشخص الذي يرد في خواطرنا هو نفسه في عقولنا، وقد يبدو هذا التشويش فجاً حتى حين يرتكبه فيلسوف كفؤ، ولكن هناك ظروف مختلفة مصاحبة تجعله ممكناً، ولكي نرى كيف كان ذلك ممكناً لا بد لنا أن ننعم النظر في المشكلة المتعلقة بطبيعة الأفكار.

وقبل أن نتناول المشكلة الشاملة عن طبيعة الأفكار يجب أن نفك ارتباط مشكلتين منفصلتين تماماً ناشئتين عن الحقائق الحسية



والأشياء المادية، وقد رأينا لأسباب تفصيلية كثيرة أن بيركلي كان مصيباً في معالجة الحقائق الحسيَّة التي تؤلف إدراكنا للشجرة بصورة أكثر أو أقل ذاتياً، بمعنى أنها مرتبطة بنا مقدار ارتباطها بالشجرة وما كانت لتوجد لو لم تكن الشجرة مدركة حسياً، ولكن هذه المسألة تختلف تماماً عن المسألة التي حاول بيركلي أن يبرهن بها على أن كل ما يمكن معرفته مباشرة يجب أن يكون في العقل. أما الأدلة التي تتصل بالتفاصيل حول كون الحقائق تعتمد علينا فهي كهذا الغرض عديمة الجدوى، ذلك أنه من الضروري البرهنة بصفة عامة على أن الأشياء تشكِّل ذهنية ما دامت معروضة، وهو ما اعتقد بيركلي نفسه أنه قام به، فهذه هي المسألة التي يجب أن نهتم بها الآن، وليست المسألة السابقة المتعلقة بالفرق بين الحقائق الحسية والأشياء المادية هي ما يجب أن يهمنا الآن.

فنحن حين ننظر إلى كلمة «فكرة» بالمعنى الذي قصده بيركلي نجد شيئين متميزين جديرين بالتأمل حينما تخطر في الذهن فكرة ما. فهنالك من جهة الشيء الذي نشعر به كلون منضدتي مثلاً ومن جهة أخرى الشعور الفعلي بذلك الشيء أي العمل الذهني في إدراك الشيء، فالعمل الذهني هو بدون شك ذهني، ولكن أثمة سبب لافتراض أن الشيء المدرك يكون ذهنياً بأي معنى من المعاني. أن أدلتنا السابقة المتعلقة باللون لم تثبت أن الشيء المدرك ذهني، ولكنها أثبتت فقط، أن وجوده يتوقف على العلاقة بين حواسنا والشيء المادي كالعلاقة بين حواسنا والمنضدة مثلاً، أي أنها أثبتت أن لوناً معيناً في ضوء معين سوف



يوجد إذا كانت العين بحالتها الطبيعية في وضع معين بالنسبة إلى المنضدة ولكنها لم تثبت أن اللون نفسه في ذهن المدرك.

إن وجهة نظر بيركلي، التي تعني أن اللون يجب أن يوجد في العقل يبدو أنها ترتبط بمعقوليتها على مزج الشيء المدرك بعملية الإدراك، وكل منهما يمكن أن يسمى «فكرة»، ومن المرجح أن بيركلي كان يطلق على كل منهما كلمة فكرة، ففعل الإدراك بدون شك في العقل ومن ثم حينما نتحدث عن فعل الإدراك نسلم بالرأي القائل بأن «الأفكار يجب أن تكون في العقل»، ولكننا ننسى أن هذا الرأي لا يصدق إلا على الأفكار إذا اعتبرناها عمليات إدراك، فننقل الحكم القائل بأن الأفكار توجد في الذهن إلى الأفكار بالمعنى الآخر، أي إلى الأشياء المدركة بعملية الإدراك. وعلى هذه الصورة نصل بمغالطة غير مقصودة إلى استنتاج أن كل ما نستطيع إدراكه يجب أن يكون في أذهاننا، وهذا كما يبدو هو التحليل الصحيح لتدليل بيركلي ولما يقوم عليه من خطأ وفساد في الرأي.

ويبدو موضوع التمييز بين فعل الإدراك والشيء المدرك موضوع بالغ الأهمية لأن كل قدرتنا على اكتساب المعرفة متصلة بهذه المسألة اتصالاً وثيقاً. فملكة العقل التي يمكن التعرف بواسطتها على الأشياء اللاذاتية هي صفة العقل الرئيسي، ومعرفة الأشياء معرفة مباشرة تتألف في جوهرها من العلاقة بين العقل وشيء آخر غير العقل. وفي هذا تتجلى قدرة العقل على معرفة الأشياء، فإذا قلنا الأشياء المعروفة لا بد أن تكون «في العقل» فنحن بهذا القول إما أن نكون قد حددنا بصورة غير ملائمة قوة العقل في



المعرفة وإما أننا نكرر المسألة على نحوٍ مغلوط، فنحن إذا كنا نعني عبارة «في العقل» نفس المعنى الذي نعنيه في عبارة «أمام العقل» أي إذا كنا نعني مجرد كونه مدركاً بالعقل، فإن كلامنا يكون تكرار أو ترداداً لنفس المعنى، ولكن إذا كان هذا هو ما نعنيه فإننا سنضطر إلى الاعتراف بأن الذي يكون في العقل بهذا المعنى قد لا يكون مع ذلك ذهنياً، وعلى هذا حينما نتحقق من طبيعة المعرفة يبدو جلياً فساد تدليل بيركلي في جوهره وفي شكله وأدلته لافتراض أن الأفكار - أي الأشياء المدركة - يجب أن تكون عقلية ليس لها نصيب من الصحة مطلقاً. وعلى ذلك فأدلته لتأييد المثالية أولى بها أن تهمل، وعلينا بعد ذلك أن نبحث عن أدلة أخرى لتأييد المثالية.

وكثيراً ما يقال بأننا لا نستطيع أن نعرف وجود أي شيء لا نعرفه وكأن هذا بدهي في طبيعته، ويستنتج من ذلك أن أي شيء يمكن أن يتصل بتجاربنا على أي صورة من الصور لا بد أن نكون على الأقل قادرين على معرفته. ويترتب على ذلك أنه إذا كانت المادة في جوهرها شيئاً لا نستطيع أن نعرفه معرفة مباشرة فتكون حينئذ شيئاً لا نستطيع أن نعرف أنه موجود، ولا تكون له أهمية مطلقاً عندنا، وهذا القول يتضمن أيضاً بصفة عامة لأسباب لا تزال غامضة أن الشيء الذي لا أهمية له عندنا لا يمكن أن يكون حقيقياً وأن المادة بناء على ذلك إذا لم تكن مؤلفة من العقول أو الأفكار العقلية تكون مستحيلة الوجود ومجرد وهم.

ومن الصعب أن نتبسط تماماً في مرحلتنا الحالية في هذه الحجة لأن ذلك يثير مسائل تتطلب نقاشاً تمهيدياً طويلاً، ولكن يمكن لأسباب معينة في رفض التدليل أن تلاحظ في الحال،



ولنبدأ من النهاية فنقول ليس لدينا دليل على أن الشيء الذي لا تكون له أهمية عملياً لنا ليس حقيقياً، وصحيح أنه إذا كانت الأهمية النظرية داخلة ضمن الأهمية التي نحن في سياقها، فإن كل شيء حقيقي لا بد أن تكون له أهمية بالنسبة لنا، لأننا كأفراد يرغبون في معرفة حقيقة هذا الكون نجد لذة في كل شيء يحتويه، فإذا كانت هذه اللذة منطوية في هذه الأهمية فلا يصح أن نقول إنّ المادة غير مهمة لنا شرط وجودها. ومن الواضح أننا نستطيع أن نفرض إمكان وجودها ثم نتساءل أهي موجودة حقاً، ومن أجل هذا تكون متصلة برغبتنا في المعرفة، وتكون أهميتها في أنها إما أن ترضي رغبتنا في المعرفة وأما أن تحبطها.

إضافة إلى ذلك فالقول بأننا لا نستطيع أن نعرف أن الشيء موجود طالما لا نعرفه قول بيّن الخطأ، وليس من الحق في شيء. أن كلمة «نعرف» استعملت هنا بمعنيين مختلفين (1) فاستعمالها في المعنى الأول بمعنى المعرفة التي هي ضد الخطأ، أي في المعنى الذي يدل على أن ما نعرفه صحيح. وهذا المعنى هو الذي ينطبق على اعتقاداتنا وكل ما نقتنع به من أفكار، أي أنه ينطبق على ما نسميه أحكاماً، وبهذا المعنى نصل إلى العلم بأن قضية ما صادقة، ولنا أن نصف هذا النوع من المعرفة بأنه معرفة بالحقائق(2) واستعمال كلمة «نعرف» في المعنى الثاني يطلق على المعرفة بالأشياء، تلك المعرفة التي يمكن أن ندعوها المعرفة العيانية. وهذا هو المعنى الذي نعرف به الحقائق الحسية. (والفارق مُنطوٍ بصورة تقريبية بالفرق ما بين فعل savoir وconnaitre بمعنى عرف الشخص في اللغة الفرنسية، ونفس الشيء ما يقابله باللغة الألمانية wissen وkennen في نفس المعنى).



فهذا القول الذي يبدو وكأنه أمر بدهي يصبح حينما يعاد قوله كما يلي: «أننا لا نستطيع أن نحكم حكماً صادقاً على وجود شيء لا نكون على معرفة مباشرة به». ولا يمكن أن يقال عن هذا الشيء أنه بدهي، بل بالعكس، إنه ظاهر الخطأ. فأنا مثلاً لم أسعد بمعرفة إمبراطور الصين معرفة مباشرة، ولكني أحكم عن يقين بأنني عرفته X. ومن الطبيعي أن يقال أن حكمي هذا مبتور من معرفة الآخرين له معرفة مباشرة. ولكن مثل هذا القول لا صلة له بالموضوع، لأنه إذا كان هذا المبدأ صحيحاً فإنه يقتضي أنني لا أستطيع أن أعرف أن أي شخص آخر يعرف الإمبراطور معرفة مباشرة. وعدا هذا وذاك ليس لدينا من سبب يبين لنا لماذا لا نستطيع أن نعرف وجود شيء لا يعرفه أحد قط معرفة مباشرة، وهذه نقطة مهمة وتتطلب الوقوف عندها.

حين أكون على معرفة مباشرة بشيء موجود، فإن هذه المعرفة المباشرة تجعلني عالماً بوجوده. وعلى عكس ذلك فليس صحيحاً أن أقول أنه حينما أستطيع أن أعلم وجود شيء من ضرب معين فلا بد أن أكون أنا أو شخص آخر غيري على معرفة مباشرة به، فالذي يحدث في الحالات التي أحصل فيها على حكم صحيح بدون معرفة مباشرة أنني أعرف الشيء بالوصف، وأن وجود الشيء الذي ينطبق عليه هذا الوصف يمكن أن يستنتج من وجود شيء آخر أكون على معرفة مباشرة به، وذلك اعتماداً على مبدأ من المبادئ العامة، ولكي نفهم هذه النقطة على حقيقتها لا بد لنا من البحث أولاً عن الفرق



بين المعرفة بالعيان والمعرفة بالوصف، ثم نبحث بعد ذلك في أي المبادئ العامة تصل معرفتنا بها إلى درجة اليقين كدرجة يقيننا بوجود تجاربنا العامة تصل معرفتنا بها إلى درجة اليقين كدرجة يقيننا بوجود تجاربنا الخاصة. وهذه الموضوعات سنتناولها في الفصول القادمة.



المعرفة بالعيان والمعرفة بالوصف

تبين لنا من الفصل السابق أن هناك نوعين من المعرفة: معرفة الأشياء، ومعرفة الحقائق. وسينحصر تناولنا في هذا الفصل في معرفة الأشياء، كما سيكون علينا أن نميز بين نوعين منها: معرفة الأشياء عندما تكون من النوع الذي نسميه معرفة عيانية، تكون بالضرورة أبسط من أي نوع من أنواع معرفة الحقائق، كما أنها منطقياً تكون مستقلة عنها وإن كان من الشطط أن نفترض أن الإنسان يحصل على معرفة الأشياء العيانية، دون أن يعرف في الوقت نفسه أية حقيقة عنها، أما معرفة الأشياء بالوصف فعلى العكس من ذلك تتضمن، كما سنرى في هذا الفصل بعض معرفة الحقائق كأسس لها مصادر، وواجبنا الآن أن نبين بوضوح ماذا نعني بكلمة المعرفة بالعيان وما نعني بكلمة بالوصف.

حين نقول أن لنا معرفة مباشرة بشيء ما، لما ندركه إدراكاً مباشراً دون وساطة أية عملية استنتاجية أو أية معرفة بالحقائق. وفي ذلك كانت منضدتي ماثلة أمامي فإني أكون على معرفة مباشرة بالحقائق الحسية التي تؤلف مظهر هذه المنضدة، وهذه الحقائق الحسية بلونها وشكلها وصلابتها ونعومتها إلخ، وإني لأدرك هذه الحقائق الحسية إدراكاً مباشراً حينما أنظر إلى منضدتي وألمسها، فالدرجة الخاصة للون الذي أراه في هذه المنضدة أستطيع أن أحكم عليها بعدة أحكام ـ فقد أقول أنه لون بني وأنه ضارب إلى الدكنة وهكذا. ولكن هذه الأحكام على الرغم من



أنها تهديني إلى معرفة بعض الحقائق عن اللون، لا تزيدني معرفة باللون ذاته. أما معرفة اللون من حيث هو لون، وهو غير معرفة بعض الحقائق عنه، فإني أستطيع أن أصل إليه كاملاً من الوجوه جميعاً حينما أنظر إليه: ولكني لا أستطيع حتى من الناحية النظرية أن أذهب إلى أبعد من ذلك في معرفة ذاته. فالحقائق الحسية التي تؤلف مظهر المنضدة بالنسبة لي هي الأمور التي أكون على معرفة مباشرة بها، أي الأمور التي أعرفها كما هي مباشرة.

وفي معرفة المنضدة من حيث هي شيء مادي يكون ذلك من حيث المعرفة المباشرة، لكننا نصل إليها عن طريق المعرفة العيانية في الحقائق الحسية التي تؤلف مظهر المنضدة. وسبق ورأينا أن في استطاعتنا أن نشك في وجود منضدة على وجه الإطلاق دون أن يوصف كلامنا هذا بالعته، في حين أنه ليس في استطاعتنا أن نشك في الحقائق الحسية لهذه المنضدة. ومعرفتي بالمنضدة تكون من ذلك النوع الذي سنطلق عليه «المعرفة بالوصف». فالمنضدة هي «الشيء المادي الذي نصدر عنه هذه أو تلك من الحقائق الحسية». ولكي نعرف أي شيء عن المنضدة لا بد لنا من معرفة بعض حقائق تربط المنضدة بأشياء أخرى نكون على معرفة مباشرة بها. نعم علينا أن نعرف أن هذه أو تلك من الحقائق الحسية مسببة عن شيء مادي ولا توجد حالة عقلية ندرك بها المنضدة نفسها إدراكاً مباشراً، وكل علمنا بالمنضدة هو في الحقيقة علم ببعض الحقائق، أما الشيء الموجود بالفعل فهو المنضدة، إذا تحرينا الدقة فليس معروفاً لنا على الإطلاق. أننا نعرف وصفاً ونعرف أنه يوجد شيء ينطبق عليه هذا الوصف،



ولو أن الشيء المادي نفسه ليس معروفاً لنا معرفة مباشرة، فمعرفتنا بالشيء المادي في هذه القضية تكون معرفة بالوصف.

وكل معرفة لنا سواء كانت معرفة بالأشياء، أم معرفة بالحقائق، تقوم على المعرفة بالعيان كأساس لها، ومن المهم إذن أن نتأمل أنواع هذه الأشياء التي نكون على المعرفة العيانية بها.

وكما بينا آنفاً، فإن الحقائق الحسية هي من بين الأشياء التي نكون على معرفة مباشرة بها، وهي في الحقيقة تمدنا بأوضح مثال وأبرزه للمعرفة العيانية، ولكن إذا كانت الحقائق الحسية هي النوع الوحيد الذي نكون على معرفة عيانية به فإن معرفتنا تنحصر في حدود ضيقة جداً بالنسبة لما هي عليه، لأننا حينئذ لا نعرف إلا الشيء الذي يكون ماثلاً لحواسنا، ولا نستطيع أن نعلم أي شيء يتعلق بالماضي - بل لا نعلم وجود شيء اسمه الماضي - كما لا نعلم أية حقيقة تتصل بالحقائق الحسية، لأن كل علم بمثل هذه الحقائق، كما سنرى، يتطلب المعرفة العيانية بأشياء تختلف في صفاتها الجوهرية عن الحقائق الحسية، أي ما يسمى أحياناً «الأفكار المجردة»، وهو ما نسميه «الكليات». فواجبنا إذن أن نتأمل المعرفة العيانية في الأشياء الأخرى غير الحقائق الحسية إذا كنا نريد أن نحصل بقدر الإمكان على تحليل وافٍ للمعرفة.

إن أول امتداد لدائرة المعرفة العيانية يتجاوز حدود الحقائق الحسية هو المعرفة بالعيان عن طريق الذاكرة، فمن الجلي إننا كثيراً ما نتذكر ما رأيناه أو سمعناه أو ما كان ماثلاً لأية حاسة من حواسنا وإنا لنظل في مثل هذه الحالات على وعي مباشر بما



تذكرنا، بالرغم من أنه يبدو لنا كماضٍ وليس كحاضر، وهذه المعرفة العيانية عن طريق الذاكرة هي المصدر لكل معرفة لنا بالماضي. فبدونها لا نستطيع أن نصل إلى معرفة بالماضي عن طريق الاستنتاج، لأننا لا يمكن أن نعرف أي شيء مضى حتى وليس ثمة ماض نستنتجه.

وثاني امتداد لدائرة المعرفة بالعيان هو المعرفة العيانية عن طريق التأمل الباطني أو الاستبطان، فنحن لا نكون على وعي بالأشياء فقط بل غالباً ما نكون على علمٍ بأننا نعي هذه الأشياء. فأنا حينما أرى الشمس، أكون غالباً عالماً بكوني أرى الشمس، وعلى ذلك فإن «رؤيتي الشمس» موضوع أكون على معرفة عيانية به، وأنا حينما أرغب في الطعام أعرف رغبتي في هذا الطعام، وإذن تكون «رغبتي في الطعام» هي الموضوع الذي أنا على معرفة عيانية به. وعلى غرار ذلك نستطيع أن نعرف الشعور باللذة أو الألم فينا والعمليات التي تحدث في عقولنا دائماً. فهذا النوع من المعرفة العيانية الذي يمكننا أن نطلق عليه «الوعي الذاتي» هو الأصل لكل معرفة لنا بالأمور العقلية. ومن البين أن مثل هذا النوع من المعرفة العيانية مقصور على ما يدور في عقل الواحد منا فقط، أما ما يدور في عقول الآخرين فتكون معرفتنا به عن طريق إدراكنا لأحاسيسهم، أي عن طريق الحقائق الحسية فينا المقترنة بتلك الأجسام، ولولا أن معرفتنا العيانية بما تحتويه عقولنا لما كان في استطاعتنا أن نتصور عقول الآخرين، ولعجزنا لذلك عن أن نصل إلى العلم بأن لهم عقولاً. ويبدو طبيعياً أن نفترض أن الشعور بالذات هو إحدى المميزات التي تميز الأناسي



عن العُجماوات، ولنا أن نفترض أن العُجماوات ولو أن لها معرفة بالعيان في الحقائق الحسية لا يمكن أن تكون على وعي بهذه المعرفة العيانية. وبناء على ذلك لا تكون على معرفة بوجودها نفسها. ولست أقصد أنها تشك في وجودها، بل أقصد أنها لا تعي أبداً أن لها أحاسيس ومشاعر كما أنها لا تعي من حيث هي ذوات تقوم بالأحاسيس والشعور أنها موجودة.

وإذا كنا قد تناولنا المعرفة العيانية التي تتعلق بما تحتويه عقولنا كشعور بالذات، فإن هذا الشعور لا يكون بالطبع، معرفة بذواتنا كاملة: بل معرفة بالأفكار والمشاعر الجزئية. وأن السؤال أنحن أيضاً على معرفة عيانياً بذواتنا المجردة في مقابل معرفتنا العيانية بالأفكار والمشاعر الخاصة سؤال يبدو غاية في الصعوبة، وإنه لمن التهور أن نتكلم بيقين على ذلك، فنحن حينما نحاول أن نتأمل في أنفسنا يبدو لنا دائماً أننا نصل إلى بعض الأفكار أو المشاعر الجزئية ولا نصل إلى «أنا»، أي ذاتي التي تتولد عنها الأفكار والمشاعر. ومع ذلك، فهنالك أسباب تحملنا على الظن بأننا على معرفة عيانية بـ «أنا»، ولو أنه من الصعب أن نخلص هذه المعرفة العيانية من أمور أخرى. ولكي نظهر بوضوح نوع هذه الأسباب، دعنا نتأمل ولو للحظة ما تتضمنه في الحقيقة معرفتنا العيانية بأفكارنا الخاصة.

يبدو جلياً حين أتيقن تواً من «رؤيتي للشمس» فإنني أكون على معرفة عيانية بشيئين مختلفين يتصل أحدهما بالآخر. فهناك من ناحية الحقيقة الحسية وهي التي تمثل الشمس لي، وهناك من



ناحية أخرى، الذات التي ترى هذه الحقيقة الحسية. وكل معرفة بالعيان كالمعرفة العيانية في الحقيقة الحسية التي تمثل إلي الشمس، تبدو بوضوح أنها علاقة بين الشخص الذي عرف الشيء معرفة شهوديَّة وبين ذلك الشيء المعروف. ففي حالة المعرفة بالعيان التي أكون على علم عياني بها (كما أكون على معرفة عيانية بأني أعرف الحقيقة الحسية التي تمثل الشمس معرفة عيانية) كما يكون من الواضح أن الشخص الذي وصل إلى هذه المعرفة العيانية هو أنا نفسي. وعلى ذلك فإذا كنت على معرفة عيانية برؤيتي للشمس فكل ما أنا على معرفة عيانية به هو «التعرف العياني لحقيقة حسية».

وفضلاً عن ذلك فنحن نعرف هذه الحقيقة القائلة وهي «إني على يقين بأنني تعرفت عيانياً على هذه الحقيقة الحسية» ومن الصعب أن نفهم ما نعنيه إلا إذا كنا تعرفنا عيانياً على شيء ندعوه بالأنا، إنه ليس من الضروري فيما يبدو أن نفترض أننا تعرفنا عيانياً بشخص أكثر أو أقل ديمومة، سواء أكان هذا اليوم أم بالأمس، ولكن يبدو أن من الواجب أن نتعرف عيانياً على ذلك الشيء مهما كانت طبيعته، وهو الذي يرى الشمس ويعاينها بالحقائق الحسية. وبهذه الصورة يبدو على وجه من الوجوه أننا لا بد أن نكون على معرفة عيانية بذواتنا مقابل تجاربنا الخاصة، وهذه مسألة شائكة يمكن أن تورد عليها أدلة معقدة لإثباتها أو نفيها. ومن أجل هذا فالمعرفة العيانية بذواتنا بالرغم أنها مرجحة فليس من الحكمة أن تقرر أنها لا شك واقعة.



بإمكاننا إذن تلخيص كل ما قيل عن المعرفة العيانية بالموجودات وذلك يكون لنا معرفة عيانية عن طريق الإحساس بحقائق الحواس الخارجية. والمعرفة العيانية عن طريق التأمل الباطني بما يمكن أن يسمى حقائق الحاسة الباطنية - أي بالأفكار والوجدانيات والرغبات إلخ، وإن لنا معرفة عيانية عن طريق الذاكرة بأشياء كانت حقائق إما للحواس الخارجية وإما لتلك الحاسة الباطنية، وبالإضافة إلى هذا فمن المرجح إن لم يكن من المؤكد أننا على معرفة عيانية بـ(الذات) باعتبارها عارفة أشياء وهي لها رغبات مقابل الأشياء.

أما في ما يتعلق بمعرفتنا العيانية بالموجودات الجزئية، فإننا نلاحظ أيضاً أن لنا معرفة عيانية بما يطلق عليه الكليات أي الأفكار العامة، كالبياض والتنوع والأخوة وهكذا. ولا بد أن تحتوي كل جملة تامة على الأقل على كلمة ترمز إلى واحد من هذه الكليات في فصل 9، وفي الوقت الحاضر علينا أن نتحفظ من افتراض أن أي شيء نكون على معرفة عيانية به لا بد أن يكون خاصاً، فإدراك الكليات هو ما يسمى التصور والواحد من الكليات الذي ندركه تصوراً.

وسيتبين لنا أن الأشياء المادية باعتبارها «مقابلة للحقائق الحسية»، وحتى عقول غيرنا من الناس الآخرين ليست من بين ما نكون على معرفة عيانية به، وإنما تكون معرفتنا بهذه الأشياء عن طريق ما سميناه «المعرفة بالوصف» وهو ما يجب أن نتناوله الآن.



أعني بكلمة «وصف» أية عبارة تأتي على هذه الصورة «شيء فلاني» أو «الشيء الفلاني». وسأسمي أية عبارة تأتي على صورة «شيء فلاني» وصفاً «غامضاً»، وأي عبارة تأتي على كلمة «شيء فلاني» (في حالة المفرد) سأدعوها وصفاً محددا. فكلمة «رجل» وصف غامض، وكلمة «الرجل ذو القناع الحديدي» وهو وصف محدد، وهناك مشكلات عديدة مختلفة متصلة بالأوصاف الغامضة ولكني سأعدوها لأنها لا تتعلق مباشرة بالمادة التي نناقشها ألا وهي طبيعة معرفتنا فيما يتعلق بالأشياء في حالات نعرف فيها وجود شيء يتجاوب مع وصفنا المحدد، مع أننا غير متعرفين عياناً بذلك الشيء. وهذا أمر مقصور على الأوصاف المحددة، ولهذا ـ أتناول في ما يلي «الأوصاف» حينما أعني بها «الأوصاف المحددة». فالوصف يعني أي عبارة من شكل «الشيء الفلاني» في حالة المفرد.

وسنذهب في القول إننا «نعرف شيئاً ما بالوصف» حينما نعرف أنه «الشيء الفلاني» إلخ، أي حينما نعرف أن هناك شيئاً واحداً فقط ينفرد بصفة معينة ويتضمن ذلك عادة أننا لسنا على معرفة عيانية بذلك الشيء نفسه، إننا نعرف أن الرجل ذا القناع الحديدي موجود ونعرف أحكاماً كثيرة تتصل به، على أننا لا نعرف من كان ذلك الرجل، وجل ما نعرفه أن المرشح الذي يحصل على أكثرية الأصوات سينتخب، وربما نكون في غالب الظن على معرفة عيانية بالمرشح (بالمعنى الوحيد الذي ربما في غالب الظن على معرفة عيانية بغيرنا من الناس) الذي سينال أكثرية الأصوات، بيد أننا لا نعرف أي هؤلاء المرشحين سوف يكون ذلك الرجل، أي أننا لن نتمكن من أن نصدر حكماً على



«أ، الذي سينال أغلبية الأصوات» إذا كان أ، هو اسم أحد المرشحين. وسنذهب في القول إنَّ لدينا «معرفة بالوصف» أي بالشخص الفلاني، إذا كنا بالرغم من معرفتنا أن الشخص المعين موجود، ورغم أننا قد نكون على معرفة عيانية بهذا الشخص، فإننا نعرف أي حكم عن أن «أ، هو الشخص الفلاني» إذا عنينا بـ أ، شيئاً نكون على معرفة عيانية به.

إذا قلنا «شيء فلاني» موجود فإننا نقصد أن شيئاً واحداً فقط هو الشيء الفلاني، أي أن أ، يتصف «بالشيء الفلاني» ولا شيء آخر غيره. فإذا قيل «أن أ، هو المرشح الاتحادي لهذه الدائرة» ولا أحد غيره يشاركه في هذه الصفة، فالقول «مرشح اتحادي لهذه الدائرة موجود» يعني «أن شخصاً ما هو مرشح اتحادي لهذه الدائرة ولا أحد غيره يشاركه في هذه الصفة». وفي حين نكون على معرفة عيانية بشيء موصوف بالشيء الفلاني فإننا نعلم أن الشيء الفلاني موجود، ولكننا نعلم أن الشيء الفلاني موجود في حين أننا لسنا على معرفة عيانية بأي شيء نعرف أنه الشيء الفلاني، وحتى حينما لا تكون لنا معرفة عيانية بأي شيء هو الشيء الفلاني.

إن الكلمات الشائعة، لا بل الأسماء الخاصة، هي في أغلب الأحيان أوصاف حقيقية. وأن ما يكون في العقل من فكرة تتصل باسم عَلَم اتصالاً صحيحاً يمكن الإفصاح عنها تمام الإفصاح إذا استبدل اسم العلم بوصف من الأوصاف، وعلاوة على ذلك، فإن الوصف الضروري للتعبير به عن الفكرة يختلف باختلاف الناس، أو باختلاف الشخص نفسه في أزمنة مختلفة. والشيء الوحيد الثابت (ما دام استعمال الاسم يطابق الواقع) هو الشيء



الذي ينطبق عليه هذا الاسم، ولكن الوصف الخاص الذي يتضمنه هذا الاسم العلم ما دام هذا الشيء ثابتاً لا يؤثر في صدق أو كذب الحكم الذي يرد فيه هذا الاسم.

ولنذكر بعض الأمثال على ذلك. إذا فرضنا قولاً ما قيل عن بسمارك. فإذا افترضنا أن في إمكان المرء أن يكون على معرفة عيانية بنفسه، فبسمارك قد يكون استعمال اسمه ليدل به مباشرة على الشخص المعين الذي هو على معرفة عيانية به، وفي هذه الحالة إذا أصدر بسمارك حكماً على نفسه، فمن الجائز أن يكون هو نفسه مصدر هذا الحكم، وهنا يكون للاسم العلم مدلوله العياني الذي ينبغي أن يكون له دائماً باعتباره اسماً يدل على شيء معين فقط ولا يدل على وصف لذلك الشيء. ولكن الحالة تختلف إذا أصدر شخص ما حقائق حسية قرنها «بصورة صحية كما نحسب» بجسم بسمارك. فجسده كحقيقة طبيعية، وعقله بالأحرى عرف فقط كجسد وعقل بارتباطهما بهذه الحقائق الحسية، أي أنهما عرفا عن طريق الوصف عرفه هذا الشخص إنما هي حقائق حسية قرنها «بصورة» صحيحة فيما نحسب «جسم بسمارك». والنقطة الجوهرية هي أن الأوصاف المختلفة كلها تنطبق على الذات نفسها بالرغم من عدم وجود معرفة عيانية بهذه الذات الحقيقية التي هي موضع البحث.

إننا حين نصدر نحن الذين لا نعرف بسمارك حكماً عنه، فالوصف الذي في عقولنا سيكون على الأرجح كتلة من المعرفة التاريخية أقل أو أكثر إبهاماً ـ وأكثر من ذلك بكثير في معظم الحالات لمعرفة هويته. ولكن على سبيل التمثيل، دعنا نفترض



أننا نفكر فيه باعتباره «المستشار الأول للإمبراطورية الألمانية». فكل الكلمات هنا كلمات مجردة سوى كلمة «ألمانيا» فإنها بدورها تختلف باختلاف الناس. فقد تحمل بعض الناس على تذكر رحلات قاموا بها إلى ألمانيا، وقد تحمل البعض الآخر على تذكر ألمانيا على المصور الجغرافي وهلم جرّا. ولكن إذا كان لنا أن نحصل على وصف نعرف أنه منطبق تماماً، فنحن مجبرون في ناحية ما أن ندلي بمصدر لإحدى الخصائص التي تعرفنا عليها. ومصدر كهذا ينطوي في أي ذكر للماضي والحاضر والمستقبل (مقابل أزمنة محددة) كما تشمل أشياء من هنا وهناك أو ما رواه الآخرون لنا، وعلى ذلك يبدو بطريقة أو أخرى عرف بانطباقه على صفة خاصة لا بد أن يشتمل على إشارة إلى صفة أخرى نعرفها بالعيان، إذا كانت معرفتنا بذلك الشيء الموصوف ليس مجرد نتيجة تترتب منطقياً على الوصف. فهذه العبارة مثلاً «أطول الناس عمراً» هي وصف يشتمل على كليات فقط، وهي لا بد أن تنطبق على شخص ما، ولكنا لا نستطيع أن نصدر أحكاماً تتعلق بهذا الشخص تتضمن معرفة به أبعد مما نصل إليه عن طريق الوصف، فإذا قلنا «أن المستشار الأول للإمبراطورية الألمانية كان دبلوماسياً لبقاً»، فنحن نكون متأكدين فقط من صدق حكمنا اعتماداً على معرفة عيانية به هو شهادة الغير التي نصل إليها ـ عن طريق السمع أو القراءة. وبغض النظر عن المعلومات التي نوصلها إلى الآخرين، أو عما يمكن أن يعلم عن بسمارك الحقيقي، مما يجعل لحكمنا أهمية. فالفكرة التي تدور في أذهاننا في الحقيقة تحتوي صفة أو أكثر من الصفات الخاصة وتتألف فضلاً عن ذلك كلها من التصورات..



فجمع اسم المكان ـ كلندن وانجلترا وأوربا والأرض والنظام الشمسي ـ يشتمل حينما يستعمل على أوصاف تنبثق عن صفات أكثر أو أكثر خصوصية من التي عرفناها عياناً. وإني لأتوقع أنه حتى الكون كما تتناوله الميتافيزيقيا يشتمل على صفة كهذه بالصفات الخاصة. أما المنطق، فعلى العكس من ذلك حيث لا نهتم بما هو موجود فحسب بل بما يجب أن يكون، فليس ثمة إشارة لصفات واقعية خاصة منطوية فيها.

ويبدو أننا حينما نصرح بقولنا عن شيء لا نعرفه إلا بالوصف، فغالباً نقصد بأن نجعل قولنا ليس في الصيغة التي تتضمن وصفاً بل الشيء الواقعي الموصوف، ومعنى ذلك حينما نقول أي شيء عن بسمارك فإننا نرغب ما استطعنا أن نجعل الحكم الذي يستطيع بسمارك وحده أن يعنيه، أي الحكم الذي قوامه بسمارك نفسه، ولا بد أن نبوء بالفشل في هذا ما دام بسمارك الحقيقي غير معروف لنا، ولكننا نعلم أن الشيء يسمى بسمارك وأن ب هذا كان دبلوماسياً لبقاً. وبهذه الصورة نستطيع أن نصف الحكم الذي نرغب أن نثبته وهو «لقد كان ب دبلوماسياً لبقاً»، وب هنا هو الشيء الذي هو بسمارك. فإذا وصفنا بسمارك بأنه «المستشار الأول للامبراطورية الألمانية»، فالحكم الذي نريد أن نثبته يمكن أن يوصف هكذا «الحكم الذي يؤكد فيما يتعلق بالشيء الحقيقي الذي كان المستشار الأول للإمبراطورية دبلوماسياً لبقاً». ويمكننا بذلك أن نصف الحكم الذي نود أن نثبته، حين كان ب دبلوماسياً لبقاً حيث يكون هو الشيء الذي بسمارك نفسه، ومهما اختلفنا في الوصف (مادام هذا الوصف صحيحاً)



فإن الحكم الذي عرضنا له بالوصف يبقى هوهو. وهذا الحكم الذي يوصف ويعرف بصدقه هو ما يهمنا، ولكننا لسنا على معرفة عيانية بالحكم نفسه، ولا على معرفة به ولو أننا نعرف أنه حكم صادق.

ويتبين من ذلك أن ثمة مراحل مختلفة في الانتقال من الصفات الخاصة: فهناك بسمارك لأناس عرفوه، وهناك بسمارك بالنسبة لآخرين عرفوه بوساطة التاريخ فقط، وهناك معرفة بالرجل ذي القناع الحديدي، وهناك المعرفة بأطول الناس عمراً. وهذه الصفات هي بالتدريج مختلفة اختلافاً تدريجياً من المعرفة العيانية للصفات الخاصة، فالقضية الأولى أقرب ما يمكن إلى المعرفة العيانية حينما تتعلق المعرفة بشخص آخر، والقضية الثانية هي أن من عرف بسمارك من التاريخ يمكن أن يقال عنه أنه يعرف «من كان بسمارك»، أما في القضية الثالثة فنحن لا نعلم من كان الرجل ذو القناع الحديدي ولو كان في استطاعتنا أن نعلم كثيراً من الأحكام عنه التي يمكن أن تستنتج منطقياً من كونه كان ذا قناع حديدي، أما في القضية الرابعة فإن معرفتنا لا تتعدى الاستنتاج المنطقي من تعريف الرجل. وكما يوجد تدرج مشابه في الجزئيات يوجد أيضاً مثل هذا التدرج في الكليات، فكثير من الكليات مثلها مثل كثير من الجزئيات نعرفها عن طريق الوصف، وفي حالة الكليات كما في حالة الجزئيات نرى أن العلم بالشيء الموصوف يمكن إرجاعه في النهاية إلى العلم الذي يعرف بالعيانية.

إن المبدأ الأساسي في تحليل الأحكام التي تتضمن الأوصاف هي هكذا: كل حكم نستطيع أن نفهمه يجب أن يتألف بكامله من أجزاء نعرفها عيانياً.



ونحن في هذه المرحلة لن نحاول أن نجيب عن جميع الاعتراضات التي قد تثار ضد هذا المبدأ الأساسي، إننا سنشير في الوقت الحاضر بطريقة أو بأخرى أنه بإمكاننا أن نجد سبيلاً ممكناً لمواجهة هذه الاعتراضات. لأنه لا يمكن التصور بأننا نستطيع أن نصدر حكماً أو نُصوغ فرضاً بدون معرفة ماهية ما نحكم عليه أو نفترضه، ولا بد أن نقرن معنى ما بالكلمات التي نريد أن نقولها، إذا أردنا أن يكون لكلامنا قيمة وألا نحدث جعجعة، والمعنى الذي نقرنه بالكلمات يجب أن يكون شيئاً نكون على معرفة عيانية به. فحينما نصدر حكماً حول يوليوس قيصر من الواضح أن يوليوس قيصر نفسه ليس ماثلاً أمام أذهاننا لأننا لسنا على معرفة عيانية به، وما في عقولنا عنه إنما هو وصف محدّد لـ«يوليوس قيصر» «الرجل الذي قتل في الخامس عشر من آذار» وهو «مؤسس الإمبراطورية الرومانية» أو ربما فقط «الرجل المسمى يوليوس قيصر». وفي هذا الوصف الأخير تكون كلمة «يوليوس قيصر» ضجيجاً أو جعجعة أو شكلاً. وهكذا فإن حكمنا لا يبدو كما يظهر، بل يعني شيئاً ما يتضمن بدلاً من يوليوس قيصر وصفاً له مؤلفاً كله من أجزاء وكليات تعرف بالعيان.

وأهم ما في المعرفة الوصفية أنها تمكننا أن نتجاوز حدود تجاربنا الخاصة، وبالرغم من ذلك فإننا لا نستطيع أن نعرف سوى الحقائق التي تؤلف بكاملها من عبارات خبرناها في المعرفة العيانية عن طريق تجاربنا، ومع ذلك نستطيع أن نصل إلى المعرفة الوصفية التي لم نختبرها مطلقاً، وبالنظر إلى المجال الضيق لتجاربنا المباشرة فإن هذه النتيجة حيوية وإلى أن تصبح مفهومة سيظل الكثير من معرفتنا غامضاً وهو لذلك موضع شك.



في الاستقراء

في كل مناقشاتنا السابقة تقريباً ركزنا اهتمامنا على محاولة الاستيضاح بشأن الحقائق الحسية المتعلقة بمعرفة الوجود. لقد كان عندنا سؤال يتعلق بالأشياء التي نعلم وجودها في هذا الكون اعتماداً على معرفتنا العيانية بها؟ وكان جوابنا إلى الآن أننا على معرفة عيانية بالحقائق الحسية، وأننا على الأرجح على معرفة عيانياً بذواتنا. هذه أمور نعلم وجودها. كما أننا نعلم أن ما نتذكره من حقائق حسية ماضية كانت موجودة في الماضي، وهذه المعرفة تزودنا بالحقائق التي ننشدها.

على أننا إذا أردنا أن نكون قادرين على استخلاص النتائج من هذه الحقائق ـ أي إذا كان لنا أن نعرف وجود المادة، ووجود الناس الآخرين، ووجود ما كان في الماضي قبل أن تبدأ ذاكرتنا، وما سيكون في المستقبل، إذا كان لنا أن نفعل ذلك، فيجب أن نعرف بعض مبادئ عامة نتمكن من خلالها أن نستخلص مثل تلك الاستدلالات. كما علينا أن نعرف أن وجود شيء من نوع ما (أ) دليل على وجود شيء آخر هو (ب)، سواء أكان وجوده بنفس الوقت الذي يوجد فيه (أ) أو في زمن مبكر أو متأخر، كما هو الحال مثلاً في أن الرعد هو إشارة إلى الوجود السابق للبرق، فإذا لم يكن هذا معلوماً لدينا فلا نستطيع أن نبسط معرفتنا وراء نطاق خبرتنا الخاصة، وهذا مجال، كما رأينا سابقاً، جد محدود. والقضية التي علينا أن نتأملها الآن هي، أيكون في



إمكاننا أن تتسع معرفتنا مثل هذا الاتساع، وإذا كان الأمر هكـذا فكيف يتم لنا ذلك؟

لنورد مثلاً لا يشعر واحدنا بأدنى شـك فيـه حيـث أننـا كلنـا قانعون بأن الشمس ستشرق في الغد. ولماذا؟ أيكون هذا الاعتقاد مجرد نتيجة عمياء للخبرة الماضية، أو هل يمكن أن يبرر كاعتقاد معقول؟ إنه ليس من السهل أن نجد معياراً نحكـم بـه علـى هـذا المعتقد أهو معقول أم لا، ولكننا نستطيع على الأقـل أن نتحقـق من نوع المعتقدات العامة التي تكفي إذا كانت صـادقة، لتـسويغ الحكم بأن الشمس سوف تشرق غـداً، وكـذلك مـا يماثلـه مـن أحكام كثيرة تقوم عليها أعمالنا في الحياة.

ويبدو أننا إذا سألنا لماذا نخمن أن الشمس ستشرق غداً، أجبنا بصورة عفوية «لأنها على الدوام تشرق كل يـوم»، فـنحن نـؤمن إيماناً راسخاً بأنها سوف تشرق في المستقبل، لأنهـا أشـرقت في الماضي. ولو تحدانا أحدهم بسؤالنا لماذا نعتقد أنها سوف تستمر في الشروق كما هي حتى الآن، فإننا نعود به إلى قوانين الحركـة قائلين: إن الأرض هي جسم دائر بصورة طليقة، وهذا الجسم لا ينقطع عن الدوران إلا إذا تدخل شيء خارج نطاقه، ولـيس ثمـة حائل خارج هذا النطاق للتدخل في الأرض بين الحاضر والغـد. وقد يشك بالطبع في كوننا على تمام اليقين أن ليس هناك من شيء في الخارج يعترض حركة الأرض، ولكن ليس هـذا هـو الـشك الهام، فالشك الهام ينحـصر في أن قـوانين الحركـة ستـستمر في عملها حتى الغد. فإذا قام هذا الشك لوجدنا أنفسنا في الموقـف نفسه الذي بدأنا منه حين أطلقنا الشك في شروق الشمس.



والحجة الوحيدة في الاعتقاد أن قوانين الحركة سوف تعمل عملها هو أنها بقيت تقوم بذلك من قبل، إلى الحد الذي تمكننا معرفتنا بالماضي أن نحكم هذا الحكم. وبيّن أننا نملك الحجة مما حدث في الماضي في تأييد قوانين الحركة أكثر مما لدينا من الأدلة في تأييد شروق الشمس، لأن شروق الشمس لا يعدو أن يكون حالة خاصة لإنجاز قوانين الحركة، وهناك حالات خاصة أخرى لا تحصى لفعل تلك القوانين، على أن السؤال الحقيقي يبقى ملحاً وهو: أيكون حدوث أي عدد من الحالات لفعل قانون في الماضي دليلاً على أنها سوف تحدث في المستقبل؟ وإذا كان الجواب نفياً فإن من الواضح ألا نجد بين أيدينا أي سبب يحملنا على أن نتوقع أن الشمس سوف تشرق غداً، أو أن نتوقع أن الخبز الذي سنأكله في وجبتنا المقبلة سوف لن يسبب لنا التسمم، أو لأي توقعات نادرة الوعي تضبط حياتنا اليومية، أو أن نتوقع أي أمر سيحصل. ومن الملاحظ أن هذه التوقعات كلها هي في حدود الأرجحية، ولذلك ليس لنا أن نفتش عن برهان يثبت أنها ستنجز، لأي سبب يؤيد الرأي بأن من الأرجح إتمامها.

وعلينا بصدد معالجة كهذه أن نقيم تمييزاً مهما، بدونه لا بد أن يفضي بنا الأمر إلى الواقع الذي لا أمل فيه. فقد بينت التجربة لنا حتى الآن تكرار حدوث شيئين أو أكثر معاً بالتعايش بصورة مطردة مرات عديدة كان سبباً لأن نتوقع مجيئهما معاً أو بالتعاقب في المرة المقبلة. فإن في للغالب للطعامِ ذي المظهر المعين مذاقاً خاصاً، وتصاب توقعاتنا بصدمة قاسية إذا وجد أن المظهر المألوف مقرونٌ بذوق غير معتاد. وما نبصره من أشياء تقترن



بتأثير العادة بأحاسيس لمسية معينة، هي الأحاسيس التي نتوقع أن نجدها حين نلمس تلك الأشياء، وأن من الأهوال التي تبثها الأشباح (في كثير من قصص الأشباح) هي أنها تفشل في منحنا أحاسيس اللمس. وكثير من الناس الذين تنفعهم الثقافة عند مغادرتهم لبلادهم أول مرة يدهشون حتى ليتعذر عليهم التصديق حين يجدون أن لغتهم الأصلية غير مفهومة من الأجانب.

إن هذا النوع من الاقتران ليس مقصوراً على الإنسان، بل أنه في الحيوانات فعال قوي الأثر. فالحصان إذا اعتاد أن يساق في طريق معين يقاوم أشد المقاومة محاولة سوقه في اتجاه آخر. وتنتظر الحيوانات الداجنة أن تظفر بالطعام حين تبصر الشخص الذي اعتاد إطعامها. وإنا لنعلم كيف أن جميع هذه التوقعات الساذجة لاطراد حدوث الأشياء معرضة للخطأ والفساد. فقد ينتهي الأمر بيد الرجل الذي اعتاد أن يطعم الدجاجات كل يوم طوال حياتها أن يلجأ أخيراً إلى لوي رقاب الدجاجات، مظهراً بذلك أن آراء الساذج باطراد وقوع الحوادث الطبيعية لا يجدي الدجاجات كثيراً.

وبالرغم من تضليل هذه التوقعات، فإنها مع ذلك موجودة، فإن مجرد كون شيء ما قد وقع عدداً من المرات في الماضي يؤدي بالحيوان والإنسان إلى أن يتوقع أنه سيحدث مرات أخرى في المستقبل. وعلى هذه الصورة فإن غرائزنا تحملنا بالتأكيد على التخمين بأن الشمس سوف تشرق غداً، ولكن حالنا في ذلك قد لا تكون خيراً من حال الدجاجات حين لويت رقابها. ولهذا يلزمنا أن نميز بين كون الاطراد في الماضي بسبب ما نتوقعه فيما يتصل



بالمستقبل، وبين المشكلة حول وجود أو عدم وجود أي مبرر، معقول للاعتماد على هذه التوقعات، حين يكون صدقها موضع سؤال ومناقشة.

إن القضية التي علينا أن نمعن في مناقشتها هي أيوجد أي سبب للاعتقاد بما يسمى الاطراد في «وقوع النمطية الطبيعية». والإيمان باطراد وقوع الحوادث الطبيعية هو الإيمان بأن أي شيء حدث أو سيحدث إنما هو حالة من حالات فعل قانون عام لا يقبل الشذوذ والتوقف. أما ضروب التوقع الساذجة التي استعرضناها آنفاً فهي خاضعة للشذوذ، وهي معرضة إذن لأن تخيب ظن من يتمسكون بها، ولكن العلم قد درج على فرض أن القواعد العامة التي لها شواذ يمكن أن يستبدل بها قواعد عامة لا شواذ لها. «فالأجسام التي لا سند لها» تسقط من الفضاء على الأرض وهذه قاعدة عامة تشذ عنها البالونات والطائرات. ولكن قوانين الحركة وقانون الجذب، التي تفسر معاً سقوط أغلب الأجسام، تفسر أيضاً استطاعة البالونات والطائرات الارتفاع والطيران، وإذن فإن قوانين الحركة وقانون الجذب معاً لا تخضع لهذا الشذوذ.

والاعتقاد الذي يقول بأن الشمس ستشرق غداً هو قول زائف إذا اصطدمت الأرض فجأة بجرم كبير يخرب على دورانها. ولكن قوانين الحركة وقوانين الجاذبية لا يتأثران بحادث كهذا، ومهمة العلم أن يكشف حالات الاطراد، مثل قوانين الحركة وقانون الجاذبية التي ليس فيها شذوذ إلى الحد الذي تمتد إليه تجاربنا. وقد كان نجاح العلم في هذا نجاحاً بارزاً، وإننا لنسلم



بأن حالات الاطراد هذه بقيت صحيحة حتى الآن. ويؤدي بنا هذا إلى السؤال التالي: إذا افترضنا أن تلك الحالات حدثت في الماضي بلا انقطاع فهل من سبب يحملنا على افتراض أنه سيستمر حدوثها في المستقبل؟

وثمة رأي مُفاده أن هناكَ ما يحملنا على الاعتقاد بأن المستقبل سوف يماثل الماضي، لأن ما كان مستقبلاً عاد بلا انقطاع ماضياً، وقد ظهر أنه كان يشبه الماضي على الدوام، بحيث أصبحنا في الحقيقة على خبرة بالمستقبلِ، أي بأزمنة كانت فيما مضى تمثل المستقبل وقد نسميها مستقبلاً ماضِياً. ولكن هذا تدليل يقوم في الحقيقة على افتراض صحة ما نريد إثباته فإننا على خبرة بالمستقبل الماضي وليس بالمستقبل الماضي فحسب. وإذن فلا يزال علينا أن نبحث عن مبدأ يهيئ لنا أن نعرف أن المستقبل سوف يخضع لنفس القوانين التي خضع لها الماضي.

إن الإشارة إلى المستقبل ليست بالأمر الهام في هذا السؤال، لأننا نواجه المشكلة نفسها حين نطبق القوانين التي نعلم فعلها بالتجربة على أشياء ماضية ليست لنا خبرة بها ـ كما هو الحال في علم طبقات الأرض، أو في النظريات التي تدور حول نشأة المجموعة الشمسية. فالسؤال الملح والذي يقتضي الإجابة عنه هو: «إذا وجد شيئان مقترنان أحدهما بالآخر مرات كثيرة ولم تعرف أي حالة لا يقترن فيها حدوث أحدهما بحدوث الآخر، فهل يتيح حدوث أحدهما في حالة جديدة أي مبرر لتوقع حدوث الآخر» ولا بد أن نسند إجابتنا في ذلك على صدق جميع توقعاتنا في المستقبل، وجميع النتائج التي نصل إليها عن طريق



الاستقراء، بل تعتمد عليها في الحقيقة، سائر معتقداتنا التي تؤلف الأساس لحياتنا اليومية تقريباً.

وعلينا أن نسلم (بداية) بأن حقيقة حدوث شيئين معاً مرات متكررة ولا يفترقان قط، أمر لا يكفي بذاته للبرهان بصورة قاطعة على أنهما سوف يحدثان معاً في الحالة الجديدة التي هي موضع عبثنا. وقصارى ما يمكن أن نأمل الوصول إليه هو أنه كلما كثرت المرات التي يحدثان فيها معاً، ازداد رجحان حدوثهما معاً في مرة أخرى. وكلما بلغت مرات حدوثهما معاً حداً كافياً زاد رجحان حدوثهما معاً في المرة الأخرى حتى يصل إلى درجة اليقين تقريباً، وهذا الاحتمال أو الرجحان لا يصل إلى درجة اليقين المطلق، لأننا نعلم أنه بالرغم من كثرة تكرار حدوثهما معاً، فإن هناك أحياناً ما يخل بهذا الاقتران في النهاية، كما هو الحال في الدجاج الذي لوى رقبته. ولذلك فالاحتمال أو الرجحان هو كل ما ينبغي أن نسعى في طلبه.

والحجة التي تعترض هذا القول الذي أيدناه هو أننا نعرف أن جميع الظواهر الطبيعية تخضع لحكم القانون، وأننا نستطيع أحياناً، اعتماداً على الملاحظة، أن نجد أن قانوناً واحداً فقط يمكن أن ينطبق على وقائع الحالة التي هي موضع امتحاننا. ولهذا الاعتراض جوابان: الأول هو أنه حتى إذا كان هناك قانون ما لا يقبل الشذوذ ينطبق على الحالة التي بين أيدينا، فإننا لا نستطيع أن نكون في الواقع على يقين قط، بأن ما اكتشفناه هو هذا القانون نفسه وليس قانوناً آخر قابلاً للشذوذ. والجواب الثاني هو أن حكم القانون لا يبدو أكثر من كونه محتملاً فقط، وأن اعتقادنا



بأنه سيبقى نافذاً في المستقبل، أو في حالات لم نختبرها في الماضي، اعتقاد قائم على هذا المبدأ الذي هو موضع بحثنا وسؤالنا.

يمكننا أن ندعو هذا المبدأ الاستقرائي، ويمكن أن نعد قسميه كما يأتي:

أ ـ إذا وجد شيء من نوع (أ) مقترناً بشيء من نوع آخر (ب) ولم يوجد قط منفصلاً عن شيء من نوع (ب)، فإنه كلما زاد عدد الحالات التي اقترن فيها الشيئان (أ) و(ب) زاد احتمال اقترانهما معاً في حالة جديدة نكون على معرفة بوجود أحدهما فيها.

ب ـ إن حدوث عدد كاف من حالات الاقتران بينهما، في الظروف ذاتها سوف يجعل الاحتمال لاقتران جديد بينهما يصل إلى درجة اليقين تدريجياً، ويجعله يقترب من اليقين إلى غير حد.

إن هذا المبدأ، لا ينطبق بالصورة التي عبرنا عنه بها، إلا على صدق توقعنا لحالة جديدة واحدة. ولكنا نريد أن نعلم أيضاً أن هناك احتمالاً في جانب القانون العام الذي ينص أن الأشياء من نوع (أ) مقترنة دائماً بالأشياء من نوع (ب)، بشرط أننا نعلم حدوث عدد كاف من حالات الاقتران، وأننا لا نعلم أية حالة اختل فيها هذا الاقتران، واحتمال صدق القانون العام لا شك أقل من احتمال صدق الحالة الخاصة، لأنه إذا كان القانون العام صادقاً، فإن الحالة الخاصة يجب أن تكون صادقة أيضاً، في حين أن الحالة الخاصة قد تكون صادقة من دون أن يكون القانون العام نفسه صادقاً. ومع ذلك فإن احتمال صدق القانون العام يزيد بزيادة مرات الاقتران، كما هي الحال في احتمال صدق



الحالة الخاصة، ولذا لنا أن نضع قسمي المبدأ الاستقرائي لينطبق على وجه العموم في الصورة التالية:

أ ـ كلما زاد عدد الحالات التي يقترن فيها شيء من نـوع (أ) بشيء من نوع (ب) زاد احتمال اقتران (أ) بـ (ب) دائماً (بـشرط ألا تعرف حالات يختل فيها الاقتران).

ب ـ إن حدوث عدد كافٍ من اقتران (أ) بـ (ب) في الظروف نفسها سوف يجعل من المؤكد تقريباً اقتران (أ) مع (ب) دائمـاً، ويجعل القانون العام يقترب من اليقين بلا حد.

ويقتضي الانتباه إلى أن الاحتمال إنما هو دائماً احتمال بالنسبة إلى حقائق معينة. وهذه الحقائق في مثالنا ليست إلا ما يعلـم مـن حالات اقتران (أ) مع (ب). وقد يكون هناك حقائق أخرى، ربما تؤخذ بعين الاعتبار فتغير بذلك من درجة الاحتمـال كـثيراً. فقـد يحكم الشخص الذي رأى عدداً كبيراً مـن البجـع أبـيض، وقـد يكون دليله هذا على صواب. ولا ينقصه كون بعض البجع أسود، وذلك لأن شيئاً ما قد يحدث بالرغم من أن الحقائق تجعلـه أمـراً غير محتمل الوقوع. ففي حالة البجـع قـد يعلـم المـرء أن اللـون صفة شديدة التباين في أنواع كثيرة من الحيوانات، ولـذلك فـإن أي استقراء حول ألوان الحيوانات استقراء معرض للخطأ. ولكـن هذه المعرفة تؤلف حقيقـة جديـدة لا تثبتـه مطلقـاً أن الاحتمـال بالنسبة إلى الحقائق الأولى كان احتمالاً قائماً على تقدير خـاطئ. ولذلك فإن كون الأشياء كثيراً ما تأتي مخالفة لما نتوقع لا ينهض حجة على أن توقعاتنا سوف لا تكون محتملـة الوقـوع في حالـة



معينة أو نوع معين من الحالات. وهكذا فإن المبدأ الاستقرائي غير قابل على الأقل لأن يدحض على كل حال.

لكن هذا المبدأ غير قابل أيضاً لأن تثبت صحته باللجوء إلى التجربة. ويمكن تصور أن التجربة تؤكد صحة المبدأ الاستقرائي فيما يخص الحالات التي امتحنت وغربلت قبلاً، أما فيما يخص الحالات غير المغربلة فإن المبدأ الاستقرائي وحده هو الذي يمكن أن يسوغ الوصول إلى استدلال حول تلك الحالات غير المغربلة بناء على الحالات التي تم غربلتها، فجميع ضروب التدليل التي تحكم على المستقبل اعتماداً على التجربة أو على ما لم يمكن من أجزاء الماضي أو الحاضر، تفترض صحة المبدأ الاستقرائي، ومن ثم لا نستطيع أن نستخدم التجربة لإثبات المبدأ الاستقرائي من دون أن نفرض صحة ما نريد إثباته. ولذلك يلزمنا إما أن نسلم بالمبدأ الاستقرائي بناء على صحته ذاتها، وإما أن نتجاوز كل تبرير لتوقعاتنا عن المستقبل، فإن كان المبدأ غير سليم فليس لنا أن نتوقع أن الشمس تشرق غداً، أو أن نتوقع أن الخبز أكثر تغذية من الحجر أو أن نتوقع أننا إذا ألقينا بأنفسنا من سطح سوف نسقط على الأرض. وحينما نبصر من يبدو لنا كأنه صديقنا العزيز مقبلاً علينا، فليس بين أيدينا أي سبب لأن نفرض أن جسمه لا يحل فيه عقل أشد أعدائنا عداوة لنا، أو عقل شخص غريب عنا تماماً. فكل سلوكنا قائم على مقترنات كانت ناجحة في الماضي، ونعدها لذلك محتملة النجاح في المستقبل، وإنما تعتمد صحة احتمال نجاحها على المبدأ الاستقرائي.



ومبادئ العلم العامة كالاعتقاد بحكم القانون والاعتقاد بأن كل حادثة لا بد أن يكون لها سبب ما، تعتمد كل الاعتماد على المبدأ الاستقرائي مثلما تعتمد عليه اعتقاداتنا في حياتنا اليومية. وجميع هذه القوانين العامة إنما يعتقد فيها الإنسان البشري قد وجدت أمثالاً لا تحصى لتحقيقها، ولم تجد أمثالاً عن بطلانها. وليس في هذا أية حجة لصدقها في المستقبل، ما لم تفرض صحة المبدأ الاستقرائي.

وعلى هذا فإن كل معرفة تنبئنا بناء على التجربة، بأمر ما عن شيء لم يقع في تجاربنا، هي معرفة قائمة على اعتقاد لا تستطيع التجربة أن تثبته أو تدحضه، ومع ذلك فهو اعتقاد يبدو، على الأقل في تطبيقاته الخاصة الحسية شديد الرسوخ فينا مثل شدة رسوخ كثير من حقائق التجربة نفسها ووجود مثل هذه المعتقدات وتبريرها ـ والمبدأ الاستقرائي، كما سنرى قريباً، ليس بالمثل الوحيد ـ يثير بعض مشكلات من أصعب مشكلات الفلسفة وأكثرها مثاراً للخلاف والمنافسة. وفي الفصل التالي سنتناول بإيجاز ما يقال في تفسير مثل هذه المعرفة وعن مداها ودرجتها من اليقين.





في معرفتنا المبادئ العامة

رأينا في الفصل السابق أن المبدأ الاستقرائي ـ لاسيما وهو ضروري لتقييم جميع الحجج المستندة إلى التجربة، ليس قابلاً للبرهان عن طريق التجربة، وهو مع ذلك، على الأقل في تطبيقاته الحسية يصدّق من كل شخص دون تردد. وفي هذه الخصائص لا يقوم المبدأ الاستقرائي لوحده، وثمة عدد من مبادئ أخرى لا يمكن البرهان عليها أو دحضها بواسطة الاختبار، ولكنها تستعمل في الحجج التي تصدر عمّا هو مجرب.

وتشمل فئة هذه المبادئ أدلة تؤيدها أقوى من تلك التي تدعم المبدأ الاستقرائي وتصل معرفتنا بها إلى درجة من اليقين مثل الدرجة التي تصل إليها معرفتنا بوجود الحقائق الحسية نفسها، وهي تؤلف الوسائل التي نستمد منها الاستدلال مما نستخلصه من أحاسيس، وإذا صح أن ما نستنتجه يكون صادقاً فلا بد أن تكون المبادئ التي نستخدمها في الاستدلال صادقة، صدق الحقائق التي تستخلص منها تلك الاستدلالات، ومبادئ الاستدلال هذه معروضة لأن يتجاوزها النظر ويتعداها التأمل، ذلك لأنها بينة واضحة ـ وما فيها من فرض يسلم به حالاً. من دون تبين أنه مجرد فرض، ولكن من المهم جداً، إذا كان لنا أن نصل إلى نظرية صحيحة في المعرفة، أن نكون على بينة من استخدام هذه المبادئ، ذلك لأن معرفتنا بها تثير المشاكل الصعبة والطريفة.



إن ما يحدث في حقيقة معرفتنا بهذه المبادئ العامة، هو أننا أولاً نلتقي بمثل واحد خاص ينطبق عليه هذا المبدأ، ثم نتخيل أن كونه مثلاً خاصاً أمر لا يختص بهذه الحالات الخاصة، وأن ما يصدق عليه يصدق في مجموعه هذا بالتأكيد تفكير مألوف في أمور مثل تعلم الحساب: (فاثنان واثنان يساويان أربعة) حقيقة نتعلمها أولاً فيما يخص اثنين من الأزواج، ونجدها في حالة ثانية وثالثة وهكذا دواليك حتى يصبح من الممكن في النهاية أن نرى أنها تصدق على أي اثنين من الأزواج. إن مثل هذا يحدث فيما يتعلق بالمبادئ المنطقية. لنذهب في القول إنَّ شخصين يتباحثان في أي يوم من الشهر هما فيه، فيقول الأول: «إنك لتقر على الأقل بأنه إذا كان أمس هو اليوم الخامس عشر، فإن اليوم يجب أن يكون السادس عشر». أما الآخر فيقول: «إني لأعترف بهذا»، فيقول الأول «أنت تعلم أن أمس كان اليوم الخامس عشر، فقد تناولت طعام الغذاء مع جونز، وستذكرك مذكرتك بأن ذلك كان في اليوم الخامس عشر»، فيرد الثاني: «نعم، فاليوم هو السادس عشر».

وليس في هذا البرهان ما يجعل متابعته مهمة شاقة، وحتى إذا سلمنا بأن مقدماته صادقة في الواقع، فليس هناك من ينكر أن النتيجة ستكون صادقة أيضاً. لكنه تدليل يقوم في صدقه على مبدأ منطقي عام. وهذا المبدأ المنطقي هو: «أفرض أننا نعلم أنه إذا كان صادقاً فيترتب من ذلك أن ذاك صادق، وأفرض أننا نعلم أن هذا صادق فيستتبع من ذلك أن ذاك صادق». وإذا كانت القضية مؤلفة من أنه إذا كان هذا صادقاً



فذاك صادق، فإننا نقول أن هذا «ينطوي» في ذاك، وأن ذاك «يصدر عنه» هذا. وهكذا فإن هذا المبدأ ينص على أنه إذا كان هذا يتضمن ذاك، وكان هذا صادقاً فإن ذلك صادق، وبكلمات أخرى «كل ما تتضمنه قضية صادقة فهو صادق»، أو «كل ما يترتب على قضية صادقة فهو صادق».

إن هذه الحجة ـ أو على الأقل أمثلتها المحسوسة ـ تدخل في كل البراهين. فحيثما اتخذنا أمراً نعتقده لإثبات أمر آخر، يكون هذا المبدأ ملائماً. فإذا سأل شخص: «لماذا يتحتم أن نسلم بنتائج الدليل الصادق القائمة على مقدمات صادقة؟» فليس لنا أن نجيب إلا باللجوء إلى هذا المبدأ. وفي الواقع، من المستحيل الشك في صدق هذا المبدأ، وهو يصل من الوضوح إلى درجة يبدو فيها لأول نظرة أنه أمر تافه. على أن مثل هذه المبادئ، ليست بسيطة في نظر الفيلسوف، لأنها مبادئ تكشف لنا أننا قد نصل إلى معرفة لا يجوز الشك فيها ليست مستمدة بأي صورة من الأشياء المحسوسة.

ربما كان هذا المبدأ ليس إلا واحداً من المبادئ المنطقية الواضحة بذاتها، ولا بد من التسليم ببعض هذه الأسس على الأقل قبل أن يكون ممكناً أن يقوم المرء بأي تدليل أو يصل إلى أي برهان عليها. وإذا تم التسليم ببعضها، كان من الممكن البرهنة على صدق البعض الآخر، وإذا كان هذا البعض بسيطاً فإنه يصبح واضحاً وضوح المبادئ التي تم التسليم بصدقها. وقد جرت العادة دون حجة قوية على تبيين ثلاثة من هذه المبادئ التي توضع تحت اسم «قوانين الفكر».



(1) قانون الذاتية: «الشيء هو هو».

(2) قانون التناص: «الشيء لا يمكن أن يكون ولا يكون».

(3) قانون استبعاد الوسط: «كل شيء يجب أن يكون إما كذا أو لا كذا».

وتعتبر هذه المبادئ الثلاثة نماذج للمبادئ المنطقية البينة بذاتها كالمبدأ الذي استعرضناه آنفاً والذي مضمونه أن ما يترتب على مقدمة صادقة فهو صادق. إن اسم «قوانين الفكر» اسم مضلل، لأن المهم فيها ليس في كوننا نفكر تبعاً لهذه القوانين، بل لأن الأشياء تجري وفقاً لها، أي إذا كنا نفكر تفكيراً مطابقاً لهذه القوانين فإن تفكيرنا يكون صحيحاً. ولكن هذه مشكلة كبيرة لا بد أن نعود إليها في مرحلة لاحقة من البحث.

وتوجد، بالإضافة إلى المبادئ المنطقية التي تمكننا من البرهنة اعتماداً على مقدمة معينة على أن أمراً ما صادق على وجه اليقين، مبادئ منطقية أخرى تمكننا من البرهنة اعتماداً على مقدمة معينة على أن هناك احتمالاً يزيد أو ينقص لصدق أمر ما. ومن أمثلة هذه المبادئ ـ ولعله أهم مثل لها ـ المبدأ الاستقرائي الذي بحثناه في الفصل السابق.

ومن أكبر المناظرات التاريخية في الفلسفة، تلك المناظرة التي جرت بين مدرستي «التجريبيين» و«العقليين». فالتجريبيون ـ وخير من يمثلهم الفلاسفة البريطانيون، لوك ، بيركلي وهيوم ـ تمسكوا بأن كل معرفتنا مستمدة من التجربة، أما العقليون ـ ومثلهم الفلاسفة الأوربيون في القرن السابع عشر، وخاصة



ديكارت وليبنتز ـ فيقولون بالإضافة إلى ما نعرفه بالتجربة، يوجد شيء من بعض «أفكار فطرية» و«مبادئ فطرية»، نعرفها بصورة مستقلة عن التجربة. وقد أصبح في الإمكان في الوقت الحاضر أن نحكم بشيء من الثقة على صدق أو كذب هاتين المدرستين المتعارضتين، فيجب أن نسلم، للأسباب التي ذكرناها آنفاً، بأننا على معرفة بمبادئ فطرية، لا تمكن البرهنة على صحتها بالتجربة. ذلك لأن كل برهان يفترض صحتها مقدماً. لذلك كانت هذه النقطة أهم ما في المناظرة وكان العقليون صادقين بالقول بها.

أما الطرف الآخر فقد كان القسم من المعرفة المستقل منطقياً عن التجربة (أي أن التجربة لا يمكن البرهنة عليها) تبعثه وتسببه التجربة. فنحن نعرف المبادئ العامة في حالات التقائنا بالتجارب الخاصة التي تمثل تلك المبادئ ما بينها من ارتباط. وأن من توافه الأمور أن نفرض أن هناك مبادئ فطرية بمعنى أن الطفل يولد وله معرفة تتصل بكل ما يعرفه الكبار دون أن تستنتج من التجارب، لهذا، فإن كلمة «فطرية» لا تستعمل الآن لوصف معرفتنا بالمبادئ المنطقية. أما كلمة «قبلية» «*U priori*» فإن الاعتراض عليها أقل، وهي أكثر شيوعاً بين الكتاب المحدثين. ولذلك فإننا إذ نسلم بأن كل معرفة تبعثها وتشبهها التجربة نرى مع ذلك أن بعض المعرفة «قبلية» بمعنى أن التجربة التي تحملنا على التفكير فيها لا تكفي للبرهنة عل صحتها، ولكن التجربة تقتصر على توجيه اهتمامنا إليها، حتى لنرى حقيقتها دونما حاجة إلى برهان تدعمه.



هناك نقطة أخرى ذات أهمية كبرى كان فيها التجريبيون في معارضتهم للعقليين على صواب بها، تلك هي أننا لا نستطيع أن نعرف أن شيئاً ما موجود إلا بالاستعانة بالتجربة. وبعبارة أخرى، إذا أردنا أن نثبت أن شيئاً ما لسنا على تجربة مباشرة به موجود فلا بد أن يكون من المقدمات التي بين أيدينا وجود شيء أو أكثر مما نكون على تجربة مباشرة به. فإيماننا بأن إمبراطور الصين موجود مثلاً قائم على شهادة ما، وتتألف هذه الشهادة في التحليل النهائي، من حقائق حسية رأيناها أو سمعناها عن طريق القراءة والأسماع. أما العقليون فيعتقدون أنهم يستطيعون بالملاحظة الشاملة أن يستنتجوا وجود هذا أو ذاك من الأشياء في عالم الواقع. ويبدو أنهم مخطئون في هذا الاعتقاد. فكل معرفة نستطيع اكتسابها بصورة قبلية بما يتعلق بالوجود تبدو أمراً فرضياً: فهي تنبئنا أنه إذا كان شيء ما موجوداً، فلا بد أن يكون شيء آخر موجوداً، أو بصورة أعم، إذا صدقت قضية لزم أن تصدق قضية أخرى. والمبادئ التي استعرضناها سابقاً مثل لهذا، «إذا كان هذا صادقاً وانطوى تحت ذاك فإذا بالأمر صحيح»، أو «إذا وجد هذا وذاك مقترنين مرات عديدة، فإن من المحتمل أن يقترنا في الحالة الجديدة التي فيها أحدهما» ولذلك فإن مجال المبادئ القبلية وقوتها جد محدودين حيث كل معرفة بأن شيئاً ما موجود، لا بد أن تعتمد إلى حد ما على التجربة. وحينما نكون على معرفة مباشرة بشيء، فإننا نعرف وجود بالتجربة وحدها، ولكن حينما نبرهن على وجود شيء من دون أن نكوّن معرفة مباشرة به، فإننا لا بد أن نحتاج إلى التجربة والمبادئ القبلية معاً.



ولذلك، فكل معرفة تقرر وجود شيء هي معرفة فرضية، تهدينا إلى الصلات والارتباطات بين الأشياء الموجودة أو الممكنة الوجود، ولكنها لا تؤدي إلى معرفة الوجود الحقيقي.

وقد لا تكون كل معرفة قبلية من النوع المنطقي الذي تناولناه إلى الآن. ولعل أهم مثل على المعرفة القبلية غير المنطقية، إنما هو المعرفة بالقيمة الخلقية، ولست بصدد تناول الأحكام المتعلقة بما هو مفيد ونافع وبما هو فاضل، ولأن مثل هذه الأحكام تحتاج إلى مقدمات تجريبية، وإنما سأتناول الأحكام المتعلقة بما هو مرغوب بذاته من الأشياء. فإذا كان شيء ما نافعاً لا بد أن يكون نافعاً لأنه يحقق غاية ما، أما هذه الغاية فلا بد إذا مضينا في التحليل بعيداً، أن تكون ذات قيمة بذاتها، وليس ذلك لأنها نافعة لغاية بعيدة فحسب. وهكذا فإن كل الأحكام عما هو نافع تعتمد على أحكام حول ما هو ذو قيمة بحد ذاته.

ونحن نحكم مثلاً بأن السعادة مرغوبة أكثر من التعاسة، وأن المعرفة أفضل من الجهل، وأن الإرادة الطيبة أفضل من البغض. إن أحكاماً كهذه يجب أن تكون جزئياً على الأقل، وشيكة وقبلية، وهي ككل أحكامنا القبلية يمكن استخلاصها بالتجربة، وكذلك يجب أن تكون في الواقع، لأنه يبدو أن من غير الممكن أن نحكم على شيء ما بأنه ذو قيمة بذاته، ما لم نكن قد مررنا في تجاربنا على مثل من نوعه. ولكن من الواضح جداً أنه لا يمكن البرهنة على هذه الأحكام بالتجربة لأن كون شيء ما موجوداً أو غير موجود لا يمكن أن يثبت كونه خيراً أو أنه واجب الوجود أو أنه شر. وبحث هذا الأمر يتصل بعلم الأخلاق، حيث يكون على الباحث أن يقرر



استحالة استنتاج ما ينبغي أن يكون مما هو كائن. ومن المهم في هذا المقام أن نتبين فقط أن معرفة ما هو ذو قيمة بذاته هي معرفة قبلية بنفس المعنى الذي يكون فيه المنطق أولاً، أي بمعنى صدق مثل هذه المعرفة لا يمكن إثباته أو دحضه بالتجربة.

إن الرياضيات الخالصة كلها قبلية، كالمنطق، وكان الفلاسفة التجريبيون أشد الناس نكراناً لها، وهم الذين استشفوا أن التجربة هي مصدر معرفتنا في الحساب كما هي مصدر معرفتنا بالجغرافية. ورأوا أن تكرار تجربتنا لرؤية شيئين وشيئين آخرين، واكتشاف أن الزوجين يؤلفان أربعة، حملتنا بالاستقراء على استنتاج أن شيئين وشيئين آخرين يؤلفان معاً أربعة دائماً. على أنه إذا كان هذا هو مصدر معرفتنا بأن اثنين واثنين أربعة، فإننا يجب أن نسلك طريقاً آخر غير الطريق الذي نسلكه في الواقع لإقناع أنفسنا بصدق النتيجة. فنحن نحتاج إلى عدد معين من الحالات لنصل إلى التفكير في اثنين تفكيراً مجرداً، بدلاً من التفكير في اثنين من قطع النقود أو اثنين من الكتب أو اثنين من الناس، أو اثنين من نوع خاص. ولكنا أول ما نستطيع أن نجرد من أفكارنا ما يعلق بها من الأمثلة غير الملائمة، كما يمكننا أن نعي وندرك المبدأ العام الذي يقول بأن اثنين واثنين هما أربعة، وأن أي حالة نصادفها في هذا الصدد نعدها نموذجاً لهذا المبدأ، ولا تعود بنا من حاجة إلى تمحيص حالات أخرى(*).

(*) راجع كتاب الفرد نورث وايتهد: المدخل إلى الرياضيات الناشر Home University Library



ويمكنا في ذلك الاستشهاد بالهندسة. فنحن حين نبرهن على خاصية ما في جميع المثلثات، فإننا نرسم مثلثاً ما ونبدأ باستدلالنا حوله، ولكننا نستطيع أن نتحاشى الاعتماد على أية خاصية لا يشارك فيها هذا المثلث المثلثات الأخرى، وبهذه الصورة نصل، بناء على الحالة الخاصة إلى نتيجة عامة، وفي ذلك لا نشعر في الحقيقة بأن ما نحن عليه من يقين في أن اثنين واثنين هما أربعة يزيد بالنظر في حالات جديدة، ذلك لأننا أول ما ندرك صدق هذا الحكم، حيث يقيننا يصل إلى درجة كبيرة لا يمكن أن يتجاوزها. وإضافة إلى ذلك، فإننا نشعر بشيء من الضرورة إلى أن الحكم «اثنين واثنين هما أربعة» وهو ما لا نشعر به حتى في التعميمات التجريبية الموثوق بها، إن هذه التعميمات تبقى لنا مجرد حقائق، وربما كان هناك عالم آخر تكون فيه هذه الحقائق مخطئة، وإن كانت في العالم الواقعي صحيحة. وعلى العكس فإننا نشعر أن محصلة اثنين واثنين تبقى أربعة في أي عالم آخر، وليست هذه مجرد شيء واقع بل هي ضرورة يجب أن يجري وفقها أي شيء موجود بالفعل أو يحتمل وجوده.

وحتى نتمكن من استشراف هذه القضية علينا بالتعميم التجريبي الحقيقي كالحكم «كل الناس فانون». فظاهر أننا نؤمن بهذا الحكم أو لا لأننا لا نعلم بحادث واحد لأناس امتد بهم العمر إلى أبعد من مدى معين، وثانياً لأنه يظهر أن هناك أسباباً فيزيولوجية تدعو إلى أن نرى أن كائناً عضوياً كجسم الإنسان لا بد أن يفنى إن عاجلاً أو آجلاً. ولنضع الأمر الثاني جانباً، ونقتصر في تأملنا على ما مر في تجاربنا عن فناء الإنسان، فظاهر



إننا لا نكتفي بحالة واحدة لفناء شخص نلم بها تمام الإلمام، في حين أننا في قضية «اثنان واثنان يساويان أربعة» لا نكتفي بحالة واحدة ننعم النظر فيها لنقتنع أن هذا الحكم يصدق على أية حالة أخرى. ونرانا أيضاً مدفوعين إلى الاعتراف لدى التأمل الدقيق بأنه ربما كان هناك بعض الشك، مهما كان ضئيلاً في كل الناس فانون. ويتضح هذا بأن نحاول تخيّل عالمين مختلفين، في أحدهما عالم واحد لا يعبئ الناس فيه، بينما في العالم الثاني يكون اثنان واثنان خمسة. وحين طلب إلينا الأديب الأرلندي سويفت أن نتأمل في ذلك الجنس من الأحياء الذي أسماه *Struldbrugs* (أسماء أسطورية) الذي لا يموت قط، في استطاعتنا أن نسلم بهذا العالم الخيالي. على أن الكيان الذي فيه اثنان واثنان يساوي خمسة كيان آخر. فنحن نشعر أن مثل هذا الكيان، لو كان موجوداً، سوف يهدم بناء معرفتنا ويحيلنا إلى حال من الشك المقلق.

والواقع أننا في القضايا الرياضية البسيطة مثل «اثنان واثنان مجموعهما أربعة» ، وفي كثير من القضايا المنطقية أيضاً، نستطيع أن نصل إلى معرفة الحكم العام من دون أن نستنتجه من حالات خاصة، ولو أنه لا بد لنا من حالة واحدة توضح لنا ما يدل عليه هذا الحكم العام. وفي ذلك تكمن فائدة الاستنتاج، وفيها يكون الانتقال من العام إلى العام أو من العام إلى الخاص، بالإضافة إلى عملية الاستقراء وفيه يكون الانتقال من الأخص أو من الخاص إلى العام، وقد ظل الفلاسفة منذ القدم يتناقشون في كون القياس يؤدي إلى معرفة جديدة. ويتبين لنا الآن أنه في بعض



حالات على الأقل، يؤدي فعلاً إلى معرفة جديدة لأننا إذا كنا نعلم مقدماً أن اثنين واثنين أربعة دائماً، ونعلم أن براون وجونز إثنان وأن روبنسون وسميث أربعة، وهذه معرفة جديدة لا تتضمنها المقدمات التي بين أيدينا، لأن الحكم العام «اثنان واثنان يساوي أربعة»، ولم ينبئنا قط بأن هناك أشخاصاً هم براون وجونز وروبنسون وسميث، والمقدمة الخاصة لم تنبئنا بأن هناك أربعة من الأشخاص في حين أن الحكم الخصوصي الذي استخلصناه بالاستنتاج ينبئنا بالأمرين معاً.

أما إذا أخذنا معرفة الاستنتاج التي كثيراً ما تأتي في كتب المنطق، وهي «كل الناس فانون، وسقراط إنسان، إذن سقراط هو فان» فإن يقيننا بحدة المعرفة هنا أضعف مما في المثل السابق، لأن ما نعلمه في هذه الحالة من غير شك هو أن أشخاصاً (أ)، (ب)، (جـ) أشخاص فانون لأنهم قد ماتوا بالفعل. فإذا كان سقراط واحداً منهم، فمن السخف أن نسلك طريقاً موارباً معتمدين على «كل الناس فانون» لنصل إلى النتيجة أن سقراط من المحتمل أن يكون فانياً، وإذا كان سقراط ليس واحداً من الأشخاص الذين يقوم استنتاجنا عليهم، فإنه خير لنا أن يأتي تدليلنا من (أ)، (ب)، (جـ) رأساً إلى سقراط، من أن نسلك الطريق الملتوي بالاعتماد على الحكم العام «كل الناس فانون» لأن احتمال كون سقراط هو فان أكبر اعتماداً على الحقائق التي بين أيدينا، من احتمال كون كل الناس فانون. (وواضح هذا لأنه إذا كان كل الناس فانون فكذلك أن سقراط فان، ولكن إذا كان سقراط هو فان، فإن هذا لا يترتب عليه أن الناس فانون)



ولذلك نصل إلى النتيجة بأن سقراط هو فان باقتراب أكثر من الحقيقة إذا جعلنا وجهتنا استقرائية صرفة من أن نذهب عن طريق يقول أن «كل الناس فانون» فنلجأ بذلك إلى الاستنتاج.

ومن هنا يتبين لنا الفرق بين الأحكام العامة التي نعرفها بصورة قبلية مثل «اثنان واثنان أربعة»، وبين التعميمات التجريبية مثل «كل الناس فانون»، فالاستنتاج للحالة الأولى هو الطريقة المناسبة الصحيحة للحجة، أما بالنسبة إلى الأخرى فالاستقراء يكون دائماً مفضلاً من الوجهة النظرية، ويضمن ثقة أكثر لأن كل التعميمات التجريبية هي أقل يقينياً من كل الأمثلة الأخرى.

ويتبين من ذلك أن هناك أحكاماً نعرفها بصورة قبلية، وأن من بين هذه الأحكام، أحكام المنطق والرياضيات الصرفة، والأحكام الأساسية في الأخلاق. والمشكلة التي علينا أن نوجه إليها انتباهنا بعد هذا هي: كيف يمكن أن تشغلنا مثل هذه المعرفة؟ وعلى وجه خاص، كيف تكون المعرفة بالأحكام العامة في الحالات التي لم نمحص فيها جميع الأمثلة والتي لا نستطيع في الحقيقة أن نمحصها لأن عددها غير متناه؟ هذه الأسئلة، التي أثارها لأول مرة الفيلسوف الألماني كنط (1724 ـ 1804) أسئلة عويصة ولها مكانة تاريخية.

كيف تكون المعرفة القبلية ممكنة

يعتبر عمانويل كنط بصورة عامة أعظم الفلاسفة المحدثين. ومع أنه عاصر حرب السبع سنين والثورة الفرنسية فهو لم ينقطع عن تدريس الفلسفة في مدينة كونغسبرغ في شرق بروسيا. وأكثر عطاياه أهمية كان ابتكار ما سمي «بالفلسفة النقدية»، التي بدأ فيها بافتراض وجود أنواع مختلفة للمعرفة، ثم تساءل عن كيفية إمكان مثل هذه المعرفة، واستنتج بهذا التحقيق كثيراً من النتائج الميتافيزيقية التي تتعلق بطبيعة العالم. أما صحة هذه النتائج فقد تكون موضع شك. ولكن كنط يستحق التقدير دون شك لشيئين: الأول، لإدراكه أن لنا معرفة قبلية وهي ليست محض «تحليلية» بحيث أن ضدها يناقض ذاته والثاني أنه أوضح الأهمية الفلسفية لنظرية المعرفة.

وقبل زمن كنط كان الاعتقاد سائداً بأن أي معرفة قبلية يجب أن تكون تحليلية. وما تدل عليه هذه العبارة يمكن أن يوضح بالأمثلة الآتية: «الرجل الأصلع هو رجل»، «الشكل المستوي هو شكل»، «الشاعر الرديء هو شاعر»، وبذا أعطى حكماً تحليلاً صرفاً: فكل موضوع في الجمل قد نسبت إليه صفتان على الأقل، أفردت إحداهما وأثبتت له. ومثل هذه الأحكام تعد تافهة، ولا تستخدم في حياتنا العامة إلا تمهيداً كضرب من السفسطة على لسان خطيب. وإنما تسمى أحكاماً «تحليلية» لأننا نصل إلى مفهوم المحمول بمجرد تحليل مفهوم الموضوع.



وفي الزمن السابق لكنط كانت الفكرة السائدة أن الأحكام التي نكون متأكدين من أنها أحكام قبلية هي من هذا النوع: ذلك أن كل ما يُعَدُّ منها محمولاً لا يعدو أن يكون جزءاً من الموضوع الذي يثبت له ذلك المحمول. وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد أن نقع في تناقض ظاهر إذا حاولنا أن ننكر أي حكم نعرفه معرفة قبلية. فمن المؤكد أن القول «الرجل الأصلع ليس أصلعاً» قول يثبت وينفي الصلع في الرجل نفسه، وهو لذلك يناقض نفسه. وعلى هذه الصورة تبعاً للفلاسفة الذين جاؤوا قبل كنط، كان قانون التناقض الذي ينص على أنه لا يمكن أن يملك شيء صفة ولا يملكها في وقت واحد، قانوناً يكفي وحده أن يكون أو لا يكون لتقرير صدق جميع المعارف القبلية.

أما هيوم (1711 ـ 1776) الذي سبق كنط، وقبل الوجهة السائدة حول شروط المعرفة القبلية، فقد اكتشف أن الصلة تركيبية في كثير من الحالات التي كان يظن سابقاً أنها تحليلية وخاصة في حالة السبب والنتيجة. وقبل هيوم ظن العقليون أن النتيجة يمكن استنتاجها من السبب إذا حصَّلنا على معرفة كافية. وقد ناقش هذا الأمر ـ وكان صحيحاً كما هو مقبول الآن بصورة شاملة ـ ناقش بأن هذا لا يمكن أن يكون ـ ولذا فقد استنتج الرأي الأكثر والأمعن شكوكية بأن لا شيء يمكن معرفته قبلياً عن الصلة بين السبب والنتيجة. ولقد أثار شك هيوم القلق الشديد عند كنط الذي تربى في أحضان العقليين، فجد في أن يجد جواباً لهذا الشك. وقد أدرك الصلة بين السبب والنتيجة في أن الأحكام الحسابية والهندسية هي تركيبية لا تحليلية: ففي كل هذه الأحكام



لا يؤدي تحليل الموضوع إلى الكشف عن المحمول. والمثال الذي يكثر من إيراده هو 7+5=12 حيث بيّن بحق أن 7 و5 يجب أن تعطيا النتيجة 12: فالفكرة 12 ليست متضمنة في مفهوم العدد 7 أو مفهوم العدد 5. وهكذا انتهى إلى النتيجة التي تذهب إلى أن كل الرياضيات المحضة ولو أنها قبلية فهي تركيبية، ولقد ولدت هذه النتيجة مشكلة جديدة سعى كنط أن يجد حلاً لها.

والسؤال الذي طرحه كنط في بدء فلسفته هو: «كيف تكون الرياضيات المحضة ممكنة؟» إنه سؤال ممتع وعسير ولا بد لكل فلسفة تقوم على الشك المحض أن تجد له جواباً ما، وكان جواب التجريبيين أن معارفنا الرياضية يمكن استخلاصها بالاستقراء من الحالات الخاصة، ووجهة النظر هذه رأيناها سابقاً وهي غير كافية لسببين: أولاً، أن صحة المبدأ الاستقرائي نفسه لا يمكن أن يبرهن عليه بالاستقراء، وثانياً، أن الأحكام الرياضية العامة مثل «اثنان واثنان دائماً أربعة» ، يمكن أن تستيقن بتأمل مثال واحد ولا تزيد معرفتنا بتعداد حالات أخرى، تظهر فيها صحة هذه الأحكام. فمعرفتنا بالأحكام العامة الرياضية (ومثل هذا ينطبق أيضاً على المنطق) تؤول بخلاف تفسيرنا لمعرفتنا (الاحتمالية الصرفة) بالتعميمات التجريبية، كقولنا «كل الناس فانون».

نشأت هذه المشكلة من أن مثل هذه المعرفة هي عامة، في حين أن كل تجربة هي خاصة، ولقد يبدو غريباً أننا نستطيع أن نعرف مقدماً بعض الحقائق الخاصة التي لم تمر في تجاربنا إلى الآن، ولكنه ليس من السهل الشك في أن المنطق والحساب ينطبقان على مثل هذه الأمور. فنحن لا نعرف ممن سيكون سكان



لندن بعد مائة سنة، ولكننا نعرف أن أي اثنين منهم أو اثنين آخرين سيؤلفون أربعة. فهذه القدرة الظاهرة لتوقع الحقائق عن الأشياء التي لم نجربها قدرة مدهشة حقاً. أما حل كنط للمشكلة ولو أنه ليس صحيحاً في رأيي، فهو حل ممتع. وكيفما كان الأمر فهو حل شديد الصعوبة يدركه الفلاسفة على وجوه شتى. وقصارى ما نستطيع أن نعرض هذه المشكلة عرضاً موجزاً، ولو أن أغلب أعلام الطريقة الكنطية يرون في ذلك تضليلاً.

وكانت وجهة نظر كنط تلخص في أن كل تجربة من تجاربنا لها عنصرين متميزين، أحدهما يعود إلى الموضوع (أي ما نطلق عليه الشيء المادي)، والثاني يعود إلى طبيعتنا الخاصة. وقد مر معنا عند البحث في المادة والحقائق الحسية أن الشيء المادي يختلف عما يقترن به من الحقائق الحسية، وأن الحقائق الحسية يجب اعتبارها نتيجة للتفاعل بين الشيء المادي ونفوسنا. وإلى هذا الحد ترانا متفقين مع كنط في ذلك، ولكن أهم ما تميز به كنط طريقته التي يخصص فيها حصصاً تخص الشيء المادي بالتعاقب. فهو يرى المادة الأولى كما تظهر في الأحاسيس ـ اللون، الصلابة إلخ ـ راجعة إلى الشيء المادي، وإنها تعزى إلى الشيء وما نزوده نحن هو الترتيب في الزمان والمكان، وجميع الصلات بين الحقائق الحسية تنجم عن المقارنة بعضها ببعض أو باعتبار أحدها السبب للآخر أو بأي طريقة أخرى. وحجته الرئيسة في تأييد هذا الرأي هي أن لنا كما يبدو معرفة قبلية عن المكان والزمان والسببية والمقارنة، ولكن ليس لنا مثل هذه المعرفة القبلية عن المادة الأولى للأحاسيس. وهو يقول، أننا يمكن أن نكون على يقين من أن أي



شيء نجربه لا بد أن تظهر له الصفات التي أثبتناها له في معرفتنا القبلية، ذلك لأن هذه الصفات تعود إلى طبيعتنا الخاصة ولذلك لا يمكن أن يمر شيء في تجاربنا بدون أن يكتسب تلك الصفات.

وبصدد الشيء المادي فقد دعاه كنط (الشيء في ذاته)[1]، وهو يرى أنه غير قابل للمعرفة مطلقاً، أما ما يمكن أن يكون معروفاً لنا فهو الشيء كما يدخل في نطاق تجاربنا، وهو ما دعاه «الظاهرة». فالظاهرة باعتبارها نسيجاً مشتركاً منا ومن الشيء بذاته، لا بد أن يكون لها هذه الصفات التي تعود إلينا، ولذلك لا بد أن تطابق هذه الظاهرة معرفتنا القبلية. وبعد ذلك نرى أن هذه المعرفة ولو أنها تصدق على جميع تجاربنا الواقعية والممكنة علينا أن لا نذهب في الافتراض أنها تنطبق على التجربة الخارجية. وبالرغم من وجود معرفتنا القبلية لا نستطيع أن نعرف أي شيء عن الشيء بذاته أو عن الشيء الذي لا يمكن أن يدخل في نطاق التجربة. وبهذه الوسيلة حاول أن يطابق ويوائم بين آراء العقليين وحجج التجريبيين.

أما إذا أغفلنا النظر عن الأدلة الفرعية التي ربما يعرض لها النقد في فلسفة كنط، فإننا نرى أن هناك اعتراضاً أساسياً يبدو أنه يقضي على أي محاولة لبحث مشكلة المعرفة القبلية بهذا المنهج. والسبب

---

(1) أن رأي كنط من الشيء في ذاته هو متطابق في التجديد على الشيء المادي، أي سبب الأحاسيس. وفي الخصائص المستنتجة من التحديد نرى أنها لا تنطبق على الشيء، لأن كنط اعتقد (وذلك بالرغم من عدم التماسك فيما يتعلق بالعلة) من أننا نستطيع أن نعرف أن المقولات جميعها لا تنطبق على الشيء في ذاته.



الذي يجب أن نعلله هو تيقننا أن الحقائق لا بد أن تجري دائماً على معيار ما يقرره المنطق والحساب. والقول بأن المنطق والحساب من نتاج أنفسنا لا يحل المشكلة، فطبيعتنا هي كأي حقيقة أخرى من حقائق العالم الموجود، ولا يمكن أن نصل إلى يقين من أن هذه الطبيعة ستبقى ثابتة بدون تغيير. فقد يحدث إذا كان كنط على صواب أن طبيعتنا غداً ستتغير حتى نجعل الاثنين والاثنين تساوي خمسة. وإمكان هذا الغرض لم يخطر بباله قط، ومع هذا فبإمكانه أن يحطم تماماً ما يثبته ويؤكده للأحكام الرياضية من اليقين والشمول، ومن الواضح أن هذه الإمكانية من الناحية الصورية لا تنسجم مع الرأي الكنطي بأن الزمن في ذاته هو شكل تفرضه الذات على الظواهر، حتى أن الذات الحقيقية ليس لها زمن، وليس لها غد ولكن لا بد أن يفرض بأن النظام الزمني للظاهرات تقرره الصفات التي تكمن خلف الظواهر، وهذا يكفي لمحتوى حجتنا.

وفوق هذا وذاك، فإن التفكير يذهب بنا إلى أنه إذا كانت المعتقدات الحسابية صادقة فإنها تنطبق على الأشياء بالتساوي سواء أمعنا النظر فيها أو لم نمعن، فشيئان ماديان وشيئان ماديان آخران يجب أن يكون مجموعهما أربعة، حتى ولو لم تدخل الموضوعات المادية في نطاق تجاربنا. وتقرير هذا يكفي بلا ريب ضمن نطاق ما نقصده حينما نقرر أن اثنين واثنين مجموعهما أربعة، وصدق هذا القول لا يداخله شك كصدق الحكم بأن ظاهرتين أخريين يساويان أربع ظواهر. وهكذا نرى أن حل كنط يسرف في التحديد غير الملائم لدى الآراء القبلية، فضلاً عن فشله في محاولة تفسير هذا اليقين.



أما إذا تخطينا وجهات النظر الخاصة التي دعا إليها كنط، نرى أن الشائع بين الفلاسفة زعمهم أن ما هو قبلي هو ذهني، أي يتعلق بالطريقة التي لا بد أن نفكر بها أكثر مما يتعلق بأي حادثة من حوادث الألم الخارجي. وسبق لنا في الفصل الماضي ملاحظة المبادئ الثلاثة التي تدعى عادة «قوانين الفكر». والرأي الذي قادنا إلى تسميتها هكذا رأي طبيعي، ولكن هناك أسباباً أخرى قوية الحجة تحملنا على الاعتقاد بأن هذا الرأي خاطئ، ولنأخذ مثلاً على ذلك في قانون التناقض. فهذا القانون يوضح عادة بالشكل التالي «لا يمكن أن يكون الشيء ولا يكون في وقت واحد»، ويقصد به بيان أن أي شيء لا يمكن أن تكون له في وقت واحد صفة ولا تكون، أي تثبت له صفة وتنفى في وقت واحد. وإذا ضربنا مثلاً لذلك نرى، إذا كان هناك شجرة وكانت شجرة زان فلا يمكن ألا تكون شجرة زان. وإذا كانت منضدتي مستطيلة فهي بالتأكيد مستطيلة وهلم جراً.

إن الذي جعل من الطبيعي أن يعد هذا المبدأ من قوانين الفكر، هو أننا بالتفكير أكثر منا بالملاحظة بالخارجية قد وصلنا إلى الاقتناع بضرورة صدقه. فإذا تأكدنا من أن شجرةً ما هي شجرة زان فلسنا في حاجة إلى أن نكرر النظر إليها لنتأكد من أنها ليست في نفس الوقت شجرة زان. فالفكر وحده يجعلنا نعرف هذا المستحيل. ولكن القول بأن قانون التناقض قانون من قوانين الفكر قول مع ذلك غير صحيح، فما نعتقده حين نعتقد قانون التناقض ليس هو، أن من طبيعة الفعل أن يعتقد قانون التناقض بالضرورة، فهذا الاعتقاد هو نتيجة محصلة التفكير السيكولوجي



الذي يفترض الاعتقاد بقانون التناقض. فالاعتقاد بقانون التناقض هو اعتقاد يتعلق بالأشياء، وليس بالأفكار فقط، وبعبارة أخرى أن اعتقادنا بهذا القانون ليس معناه اعتقادنا بأننا إذا فكرنا بأن شجرة ما هي شجرة زان فإننا لا نستطيع أن نفكر فيها في الوقت على أنها ليست بشجرة زان بل معناه الاعتقاد بأنه إذا كانت شجرة ما هي شجرة زان فإنه لا يمكن أن تكون هذه الشجرة إلا شجرة زان في نفس الوقت. ولذا فإن قانون التناقض يتعلق بالأشياء ولا يدور حول الأفكار فقط. وعلى الرغم من أن الاعتقاد بقانون التناقض هو فكرة، فالقانون نفسه ليس بفكرة بل هو حقيقة تتعلق بالأشياء الموجودة في العالم، ولذا كان قانون التناقض الذي نعتقده لا يصدق على الأشياء الموجودة في العالم، فإن كوننا مضطرين إلى التفكير في أنه صحيح لا يكفي لإثبات صحته، ومن هذا يتضح أن هذا القانون ليس قانوناً من قوانين الفكر.

ومثل هذه الحجة يمكن أن توافق أي حكم قبلي، فحيث نحكم أن اثنين واثنين هما أربعة، فإن هذا الحكم لا يدور حول أفكارنا بل يدور، حول الأشياء الزوجية الموجودة بالفعل أو الممكنة الوقوع. وكون أذهاننا مركبة بحيث نعتقد أن اثنين واثنين هما أربعة ولو كان هذا صحيحاً، لا يعني ما نقصده بالتأكيد حينما نقرر أن اثنين واثنين هما أربعة. وما من حقيقة تتعلق بتركيب أذهاننا تكفل صدق هذا الحكم، وهو أن اثنين واثنين يساويان أربعة، وعلى هذا فمعرفتنا القبلية إن لم تكن مغلوطة فهي ليست مجرد معرفة حول تركيب عقولنا، بل أنها يمكن أن تنطبق على أي شيء يحتوي عليه العالم، سواء كان عقلياً أم غير



عقلي. وأنه ليبدو أن كل معارفنا القبلية تتعلق بـذوات لـيس لهـا وجود في العالم المادي أو العـالم العقلـي. وهـي الـتي تتـضمن الكيفيات والعلاقات، وهذه الذات ممكن أن تسمى بـأجزاء مـن الكلم لا تتجاوز الأسماء هي ذوات تتضمن صفات وصلات.

فلنفـرض مـثلاً أنـني في غـرفتي حيـث أنـا موجـود وغـرفتي موجودة، ومع هذا، فهل كلمة «في» موجودة وتـدل علـى العلاقـة التي تربط بيني وبين غرفتي. وهذه العلاقة هي شيء مـا لا نـستطيع أن نقول أنـه موجـود بـنفس المعـنى الـذي بـه أكـون أنـا والغرفـة موجودان. فالعلاقـة «في» هـي شـيء مـا نـستطيع أن نفكـر فيـه أو نفهمه، ذلك أننا إذا لم نستطع أن نفهمه لا نستطيع أن نفهـم معـنى الجملة، «أنا في غرفتي»، وقد رأى كثير من الفلاسفة الذين خلفـوا كنط أن العلاقات هي من عمل العقل وأن الأشياء بذواتها ليس لهـا علاقات، ولكن الفعل هو الذي يجمع بينها في عملية فكرية واحدة ويوجد بذلك العلاقات التي يحكم على الأشياء بأنها تتضمنها.

ومهما يكن بعد هذا الرأي حقاً، فهو يثير احتجاجات شـبيهة بالاحتجاجات التي أثرناها من قبـل ضـد كـنط. فمـن الجلـي أن الفكر ليس هو الذي ينتج صدق الحقيقة، لأن هذه الحقيقة تتعلق فقط بالغرفة، ولا تعتمد على شيء آخر. فالعلاقات كما سيتضح لنا في الفصل القادم، لا بد أن يكون لها عـالم آخـر غـير العـالم المادي أو العالم العقلي، وهذا العالم أهميته كبيرة جداً للفلسفة، وفي الأخص ما يتعلق بمشكلات المعرفـة القبليـة. وفي الفـصل القـادم سـنحاول رفـع الـستار عـن طبيعـة هـذا العـالم وصـلته بالمشكلات التي درسناها بالتمحيص.



عالم الكليات

عند نهاية الفصل السابق رأينا أن للعلاقات وجوداً يختلف بعض الاختلاف عن وجود الأشياء الطبيعية، وكذلك يختلف عن وجود العقول والحقائق الحسية، وفي الفصل الحالي علينا أن نتأمل في طبيعة هذا النوع من الكينونة، وما هي الأشياء التي تحوز النوع نفسه من الكينونة، ونبتدئ بالقضية الثانية وبهذا القسم الأخر من المشكلة.

والمشكلة التي نعني بها الآن هي قديمة جداً، منذ أن حملها إلى الفلسفة أفلاطون. و«نظرية الأفكار» لأفلاطون هي محاولة لحل هذه المشكلة في الصميم، وفي تصوري أنها من أهم المحاولات توفيقاً حتى الآن. والنظرية التي سنقررها فيما يلي هي إلى درجة كبيرة نظرية أفلاطون مع بعض التعديلات التي كشف الزمن عن أهميتها.

والصورة التي نشأت فيها هذه المشكلة لدى أفلاطون هي إلى حد أقل أو أكثر كالآتي: دعنا نتأمل فكرة كفكرة العدالة، فإذا سألنا أنفسنا ما العدالة؟ فمن الطبيعي أن ننصرف إلى بحث أمثلة من الأعمال العادلة واحداً واحداً حتى يتسنى لنا أن نكتشف عما تشترك فيه كل هذه الأعمال، ولا بد أن تسهم جميعاً في طبيعة مشتركة. وهذه الطبيعة التي تكون بها الأمور عادلة هي العدالة بذاتها، أي الجوهر الخاص الذي ينتج عن مزيج بوقائع الحياة



العادية متعدد الأعمال المختلفة. ونستطيع أن نقيس على ذلك أي كلمة يمكن أن تنطبق على الحقائق العامة «كالبياض» مثلاً. فإن هذه الكلمة يمكن أن تنطبق على عدد من الأشياء الخاصة لأنها كلها تشترك في طبيعة أو جوهر عام. وهذا الجوهر الخاص هو الذي سماه أفلاطون «الفكرة» أو «الصورة». (ويجب ألا يظن أن «الأفكار» في رأيه موجودة في العقول وإن كان بالإمكان إدراكها بواسطة العقول). فـ «فكرة» العدالة ليست هي بعينها الشيء العادل: بل هي شيء آخر يختلف عن الأشياء الخاصة، وتلك الأشياء الخاصة، تشترك فيها، وإذا لم تكن العدالة شيئاً خاصاً فلا يمكن أن توجد بذاتها في عالم الحس. وفضلاً عن ذلك فهي ليست بالشيء الزائل أو العابر القابل للتغيير بل هي في ذاتها، أبدية ثابتة لا تفنى.

بهذه الطريقة اهتدى أفلاطون إلى وجود عالم فوق المعقول، عالم أكثر واقعية في ظل الحس المشترك، عالم الأفكار الذي لا يعتريه تغيير، والذي هو وحده يمد العالم المعقول بما يملكه من ظل باهت للحقيقة. فالعالم الحقيقي تماماً عند أفلاطون هو عالم الأفكار، لأننا مهما حاولنا أن نتحدث عن أشياء في عالم الحس لا ننجح قط إلا بقولنا أنها تشترك في هذه أو تلك من الأفكار التي تؤلف منها صفتها كلها، فقد نأمل في إشراق صوفي في أن نرى الأفكار، كما نرى الأشياء الحسية، وقد نتخيل بأن الأفكار موجودة في السماء. وهذه التغيرات الصوفية هي جد طبيعية، ولكن القاعدة النظرية هي التي تستند إلى المنطق الذي علينا أن نناقشه.



إن كلمة «فكرة» قد اكتسبت مع مضي الزمن، كثيراً من المقترنات التي هي مضللة تماماً حينما تطبق على أفكار أفلاطون. ولهذا سنستعمل كلمة «كليات» بدلاً من كلمة «فكر» لنصف ما عناه أفلاطون بكلمته، وجوهر هذا النوع من الذوات الذي عناه أفلاطون مضاد للأشياء الخاصة التي تبدو للحس. وستحدث عن أي شيء يبدو في الحس أو هو من نفس الطبيعة كالأشياء التي يظهرها الحس كشيء خاص. ويعكس ذلك الكلي. وهو الذي تشترك فيه خصوصيات كثيرة، وله هذه الصفات التي تميز العدل والبياض من الأعمال العادلة والأشياء البيضاء.

إننا حين نمتحن الكلمات العامة نجد أن الأعلام تدل بصورة واسعة على الخصوصيات، بينما الأسماء الأخرى والصفات وحروف الجر والأفعال تدل على الكليات. والضمائر تدل على الخصوصيات، ولكنها غامضة: ولا نعرف الخصوصيات التي تدل عليها هذه الضمائر إلا بالقرائن والملابسات. إن كلمة «الآن» تدل على الخاص أي على اللحظات الحاضرة، ولكنها تشبه الضمائر في أنها تدل على خاص مشترك لأن الحاضر يكون دائماً متغيراً.

وسيتضح لنا أنه لا يمكن أن نُركِّب جملة بدون كلمة على الأقل تدل على معنى كلي. ولعل أقرب مثال لذلك العبارة التالية: «أنا أرغب في هذا». لكن كلمة «أرغب» حتى في مثل هذه العبارة تدل على كلي، لأني ربما أرغب في أشياء أخرى، وقد يرغب الآخرون في أشياء أخرى كذلك. وهكذا كل الحقائق تتضمن كليات، وكل معرفة بالحقائق تتضمن معرفة مباشرة بالكليات. وإذا كانت كل كلمات القاموس تقريباً تدل على كليات، فمن



العجيب أن يكون من النادر أن نرى غير طلاب الفلسفة يدركون مثل هذه الكليات. فنحن عادة لا ننعم النظر في هذه الكلمات التي لا تشير إلى خصوصيات حينما نراها في جملة ما، وإذا اضطررنا إلى إمعان النظر في كلمة نشير إلى كلي، فنحن عادة نفكر فيها باعتبارها تدل على خاصة من الخصوصيات التي تندرج تحت الكلي. إننا عادة، حين نسمع جملة كهذه «قطعت رأس شارل الأول»، فمن الطبيعي أن نفكر في شارل الأول، وفي رأس شارل الأول، وفي عملية قطع رأس شارل الأول، وهذه كلها خصوصيات، ولكننا لا نفكر عادة فيما يقصد بكلمة «رأس» أو كلمة «يقطع»، وكلاهما كلي. ونحن نشعر أن مثل هذه الكلمات ناقصة، ويبدو أنها محتاجة إلى نص كيما نستفيد منها في التعبير. ومن ثم نجد ما يبرر عدم وقوفنا أمام هذه الكلمات طويلاً حتى تفرضها علينا دراسة الفلسفة وتحملنا على تمحيصها.

ومن الجائز القول، إن من الفلاسفة من لا يفترضون عادة من الكليات إلا تلك التي تشير عليها الصفات والأسماء غير الأعلام، في حين أن تلك التي تدل عليها الأفعال وحروف الجر يتجاوزوها في الغالب الأعم، ولا تحظى منهم سوى بالإهمال. ولسنا بمبالغين حين نقول إن غالبية الدراسات الميتافيزيقية، منذ سبينوزا، تأثرت بهذا الإهمال. أما كيف حصل ذلك فهو بإيجاز كما يأتي: يمكن القول إجمالاً، أن الصفات والأسماء العامة تدل على كيفيات وخصائص الأشياء المقررة، بينما حروف الجر والأفعال تنصرف إلى الدلالة على العلاقات بين شيئين أو أكثر. فإهمال حروف الجر والأفعال أدى إلى الاعتقاد بأن كل حكم يمكن أن



يعد أنه ينسب صفة من الصفات إلى شيء مفرد أكثر من أن يعد بأنه يدل على علاقة بين شيئين أو أكثر، ومن ثم كان هنالك من يزعم وجود ما يعد علاقات بين الأشياء. وبناء عليه يمكن أن يكون هناك شيء واحد في العالم، أو أن يكون في العالم أشياء كثيرة ولكن لا يؤثر بعضها في بعض لأن أي تأثير لبعضها في بعض يدل على وجود علاقة، والعلاقات مستحيلة في ظنهم.

إن الرأي الأول هو الذي عرضه سبينوزا، وفي أيامنا هذه نادى به برادلي وفلاسفة آخرون كثيرون وهو ما يدعي بمذهب الواحدية، والثاني، هو ما أعلنه ليبنتز ولكنه ليس شائعاً في أيامنا، ويسمى بمذهب الجوهر الفرد أو مذهب المونادات، لأن واحد من الأشياء المنفصلة يسمى جوهراً فرداً. وكلا هاتين الفلسفتين المتعارضتين مهما يكونا ممتعتين فإنهما في رأيي متأتيتان من اهتمام مبالغ فيه بنوع واحد من الكليات، ذلك النوع الذي تمثله الصفات والأسماء غير الأعلام وليس الأفعال والحروف.

وفي الواقع، إذا وجد من يحرص على أن ينكر إطلاقاً أن تكون هناك كليات، فإننا نستطيع أن نبرهن بدقة عن وجود النعوت إلخ، أي الكليات التي تتمثل في الصفات والأسماء غير الأعلام، بينما نستطيع البرهنة على ضرورة وجود العلاقات إلخ، أي ذلك النوع من الكليات الممثلة عادة في الأفعال وحروف الجر. وفي ذلك سنأخذ مثلاً على الكلي وهو البياض. فنحن إذا اعتقدنا بوجود مثل هذا الكلي فإننا نقول أن الأشياء تكون بيضاء، لأن فيها صفة البياض. على أن بيركلي وهيوم قد أنكرا بشدة هذا القول وتبعهما في ذلك من أتى بعدهما من التجريبيين



المتأخرين. وتجلى إنكارهما في شكل عدم الاعتراف بوجود «الأفكار المجردة». إنهما يقولان أننا حينما نفكر في البياض نؤلف صورة لشيء خاص موضع استدلالنا بشرط ألا نستنتج أي شيء عنه لا يصدق على أي شيء أبيض غيره، وهذا وصف يصدق بلا شك على عملياتنا الذهنية الحقيقية. ففي الهندسة، على سبيل الاستشهاد، إذا أردنا أن نبرهن على شيء تشترك فيه المثلثات جميعها نرسم مثلثاً ما ونحاول أن نثبت فيه ذلك الشيء مفضلين أي صفة لا يشارك فيها هذا المثلث المثلثات الأخرى. وغالباً يجد المبتدئ أن من المفيد له لكي يأمن الخطأ أن يرسم عدة مثلثات لا يشبه أحدها الآخر بقدر الإمكان ليتأكد من أن تدليله ينطبق عليها جميعاً. على أننا نلتقي بصعوبة أول ما نبادر بسؤال أنفسنا عن كيفية معرفة ما هو أبيض أو مثلثاً، حتى إذا أردنا أن نتجنب كلياً البياض والمثلثة، ينبغي أن نختار بقعة بيضاء أو مثلثاً معيناً ونقول أن أي شيء يكون أبيض أو مثلثاً لأن يتشابه تماماً مع هذا الشيء الخاص الذي اخترناه، بيد أن هذا التشابه المطلوب لا بد أن يكون كلياً، فإذا وجدت أشياء كثيرة بيضاء فالتشابه يجب أن يكون بين أزواج كثيرة من الأشياء البيضاء الخاصة، وهذه صفة الكلي. ومن العبث أن نقول أن لكل زوج تشابهاً يختلف عن تشابه الزوج الآخر لأن علينا حينئذ أن نقول بأن هذه المتشابهات كل منها يشبه الآخر، وهذا الأمر سيرغمنا أخيراً على الاعتراف بأن التشابه شيء كلي. فعلاقة التشابه إذن لا بد أن تكون كلياً حقيقياً وباضطرارنا إلى الاعتراف بهذا الكلي نرى أنه ليس بذي قيمة أن نلجأ إلى اختراع نظرية صعبة غير موائمة لتجنب الإقرار بكليات مثل البياض والمثلثة.



وإذا كان بيركلي وهيوم قد فشلا في إدراك هذا الدحض لرفضهم «الأفكار المجردة» فإنهما كخصومهما فكرا في الصفات وتجاهلا العلات ككليات. وهذه ناحية أخرى يبدو فيها العقليون أقرب إلى الصواب من التجريبيين بالرغم من أن استنتاجات العقليين، بسبب إغفال أو إنكار العلاقات، كانت أقرب إلى الخطأ من استنتاجات التجريبيين.

أما وقد رأينا الآن أنه لا بد أن يكون هناك أشياء تعد كليات، فالموضوع الثاني الذي يتطلب البرهنة على أن وجود هذه الكليات ليس ذهنياً فقط، هو أن وجود أي شيء من هذه الكليات مستقل عن كونه موضوع إدراك بأي شكل من الأشكال. وقد ألمحنا إلى ذلك في نهاية الفصل السابق، والآن حان لنا من بسط البحث في نوع وجود هذه الكليات.

وإذا أمعنا النظر في عبارة أن «ادنبره هي في شمال لندن» فنحن هنا إزاء صلة بين مكانين، ويبدو واضحاً أن هذه الصلة تبقى مستقلة عن معرفتنا بها. فمتى وصلنا إلى المعرفة بأن أدنبره هي في شمال لندن فإننا نصل إلى شيء له اتصال بأدنبره ولندن فقط: إن علمنا بهذا الشيء لا يكفي لأن يكون علة لصدق هذا الحكم، بل على العكس يقتصر على إدراك حقيقة موجودة من قبل أن نعلمها. إن الجزء من سطح الأرض الذي تقع فيه أدنبره يجب أن يكون شمال الجزء الذي تقع فيه مدينة لندن، حتى ولو لم يوجد كائن من كان يعرف شيئاً عن الشمال أو الجنوب، وحتى لو خلا الكون من العقول. ومثل هذا الرأي ينكره طبعاً



كثير من الفلاسفة سواء كان هذا الإنكار قائماً على ما أدلى به بيركلي أم كنط من حجج. أما وقد تأملنا هذه الحجج وقدرنا أنها غير كافية فلنا إذن أن نفترض صدق عدم وجود شيء عقلي في القول بأن أدنبره هي في شمال لندن. على أن هذا الادعاء يتضمن علاقة «شمال ذلك»، وهو من الكليات، وأنه لمن المستحيل ألا يتضمن هذا الحكم جميعه شيئاً عقلياً إذا كانت العلاقة «شمال ذلك»، وهو من الكليات، التي هي جزء مؤلف من الحكم تتضمن أي شيء عقلي. ومن ذلك نقرر أن العلاقة، شأنها شأن المتعلقات التي تتصل بها، لا تقدم على الفكر بل تتصل بعالم مستقل يدركه الفكر.

إن هذه المحصلة في أي حال من الأحوال تفترضها أن علاقة «شمال ذلك» ليست كما تبدو موجودة بنفس المعنى الذي تكون فيه لندن وأدنبره موجودتين. فإذا سألنا «أين ومتى توجد هذه العلاقة؟» فجواب ذلك يكون «ليس لوجودها مكان ولا زمان». ولا يوجد مكان ولا زمان نستطيع أن نجد فيه العلاقة «شمال ذلك». وهي ليست في أدنبره ولا في لندن بل إنما تربط الاثنين معاً. فهي محايدة بينهما، وكذلك لا نستطيع أن نقول أنها موجودة في زمن معين. ولكن أي شيء يمكن إدراكه بالإحساس أو بالاستبطان يكون موجوداً في زمن معين، ومن ثم فالعلاقة «شمال ذلك» تختلف اختلافاً أساسياً عن مثل هذه الأشياء التي تدرك بالأحاسيس أو بالاستبطان فهي ليست في زمان ولا في مكان وليست مادية ولا ذهنية، ومع ذلك فهي شيء ما.



وهي إلى حد بعيد نوع خاص جداً من الموجودات التي تمت إلى الكليات والتي ظن كثير من الناس أنها أمور عقلية في الحقيقة، فنحن نفكر في الكلي، وتفكيرنا تبعاً لذلك موجود بالمعنى العادي تماماً كأي عملية عقلية أخرى. لنفرض على سبيل المثال أننا نفكر في البياض. فنحن حينئذ نستطيع أن نقول على وجه ما أن البياض موجود «في أذهاننا». وهنا يعترضنا الغموض نفسه كما لاحظنا سابقاً عند مناقشة أقوال بيركلي في الفصل الرابع. وبمعنى أدق، ليس البياض هو الذي في عقولنا بل الذي في عقولنا عملية التفكير في البياض. فالغموض الذي اتصل بكلمة «فكرة» والذي لاحظناه في الوقت نفسه، يسبب هنا شيئاً من الخلط والاضطراب أيضاً. ففي أحد معاني هذه الكلمة أي المعنى الذي فيه تدل الكلمة على موضوع لعملية فكرة يكون البياض «فكرة». ومن ثم، إذا لم نأخذ حذرنا أمام هذا الغموض فإننا قد نصل إلى التفكير بأن البياض هو «فكرة» بالمعنى الآخر، أي أنه عملية من عمليات التفكير، وهكذا ننتهي إلى التكهن أن البياض شيء عقلي. ولكننا بمثل هذا التفكير ننزع عن البياض صفته الأساسية وهي الشمول. فعملية تفكير لرجل واحد تختلف بالضرورة عن عملية تفكير لرجل آخر، وعملية التفكير لرجل معين في وقت محدد تختلف عن عملية التفكير للرجل نفسه في وقت آخر. ومن ثم إذا كان البياض عملية تفكير وليس موضوعاً للتفكير فلا يمكن لاثنين مختلفين أن يتفقا في التفكير فيه. كما لا يمكن لرجل واحد أن ينفق تفكيره فيه في وقت ما مع تفكيره في وقت آخر. ذلك أن ما تشترك فيه جميع الأفكار حول البياض، إنما هو موضوعها، وهذا الموضوع غير الأفكار، بل يختلف عنها جميعاً. فالكليات إذن ليست أفكاراً ولكنها متى عرفت تكون موضوعات التفكير.



وسيتبين لنا أن مما يسهل الأمر أن نقتصر على وصف الأشياء في أنها موجودة متى كان لها زمن، أي حينما نشير إلى زمن تكون فيه موجودة (دون حسبان إمكان وجودها في كل الأزمنة) فالأفكار والمشاعر، العقول والأشياء المادية كلها موجودة. ولكن الكليات ليست موجودة بهذا المعنى، فنحن سنقول أن لها «كينونة» حين يراد بالكينونة شيء يقابل «الوجود» الذي لا زمن فيه. فعالم الكليات، قد يوصف أنه عالم الوجود. وعالم الوجود غير قابل للتغير وهو محكم دقيق فيه متعة للرياضي، والمنطقي، وبناة النظم الميتافيزيقية. أما عالم الوجود فهو عابر وغامض. ليس له معالم واضحة ولا يجري على نسق واضح من النظام والترتيب، ولكنه يشتمل على كل الأفكار والمشاعر وجميع الحقائق الحسية والأشياء المادية، وكل ما يمكن أن يصدر عنه الخير أو الشر وكل ما يغير في قيّم الحياة والعالم. والتطلع إلى هذا العالم أو ذاك واستشرافه أمر يعود إلى المزاج والطبع، فإذا كنا نؤثر النظر في عالم الكليات بدا لنا العالم الآخر كأنه ظل باهت لهذا العالم الذي تفضله، ومن العسير أن يستحق وصفنا له بأنه عالم حقيقي على أي وجه من الوجه. وفي الواقع فإن كلاً من العالمين يستدعي منا النظر والاهتمام من دون تحيز، فكلاهما حقيقي وكلاهما هام للباحث الميتافيزيقي. وقبل أن نميز بين عالمين يغدو من الضروري أن نتأمل في العلاقات بينهما.

ولكن قبل أي شيء علينا أن نمعن النظر في معرفتنا بالكليات. وهذا البحث هو محور حديثنا في الفصل الآتي، حيث نرى فيه حلاً لمشكلة المعرفة القبلية التي هدتنا إلى البحث في الكليات.



معرفتنا بالكليات

فيما يتعلق بمعرفة الفرد في زمن معين يمكن أن تنقسم الكليات كالخصوصيات، إلى تلك التي نعرفها بالعيان أو تلك التي نعرفها بالوصف وتلك التي لا نعرفها لا بالعيان ولا بالوصف.

ولنتأمل بادئ ذي بدء الكليات بطريق العيان، فمن الجلي أولاً أننا على معرفة عيانية بالكليات كالأبيض والأحمر والأسود والحلو والحامض، والصوت العالي إلخ. أي أننا على معرفة بالصفات التي تتمثل بالحقائق الحسية. فحينما نرى بقعة بيضاء لأول مرة نكون على معرفة عيانية بتلك البقعة، ولكننا برؤيتنا بقعاً بيضاء كثيرة نستطيع بسهولة أن نصل إلى تجريد البياض الذي تشترك فيه البقع البيضاء جميعها، ومتى استطعنا هذا التجريد نكون قد وصلنا إلى أن نكون على معرفة عيانية بالبياض. وعلى هذا النمط نستطيع أن نصل إلى معرفة عيانية بكليات أخرى مماثلة، وكليات هذا النوع هي التي تسمى «الصفات المحسوسة». ويمكن فهمها بجهد أقل من التجريد بالنسبة إلى الصفات الأخرى، ويبدو أنها أقل بعداً عن الخصوصيات من الكليات.

في العودة إلى العلاقات نجد أن أيسرها على الفهم تلك العلاقات التي تربط بين أجزاء مختلفة لحقيقة حسية مركبة. فمثلاً أستطيع بلمحة واحدة أن أرى أن شمولية الصفحة التي أخط عليها، ومعنى ذلك لي أن كل الصفحة قد احتوتها حقيقة حسية



واحدة، على أنني أشعر أن بعض أجزاء الصفحة يكون على يسار البعض الآخر، وأن بعضها فوق البعض الآخر، فعملية التجريد في هذه الحالة توضع على النحو التالي: بما أنني أرى على التعاقب عدداً من الحقائق الحسية كل جزء منها يقع على يسار الجزء الآخر، فأنا أدرك، كما في حالة البقع البيضاء، أن كل الحقائق الحسية تشترك في شيء ما، وأرى بعملية التجريد أن هذا الشيء المشترك بينها إنما هو علاقة معينة تربط بين أجزائها، أي العلاقة التي أدعوها «كونه على يسار ذلك». وفي هذه الحالة أصير على معرفة عيانية تتصل بالعلاقة الكلية.

في مثل ذلك أكون على معرفة بعلاقة القبل والبعد في الزمن. دعنا نفترض أنني أسمع قرع الأجراس: فحينما أسمع رنين الجرس الأخير، فباستطاعتي أن أحتفظ بهذه السلسلة من الرنين، وهذا ما يمكنني أن أدرك أن رنين الأجراس الأولى كانت قبل رنين الأجراس الأخيرة. ومثل هذا يقال من الذاكرة، فأنا أدرك أن ما أتذكره الآن حدث في وقت سابق على الوقت الذي أنا فيه. إنني أستطيع أن أجرد من أي واحد من هذه المصادر العلاقة الكلية للقبل والبعد، بنفس الطريقة التي «جددت بها العلاقة» كونه على يسار ذلك. ومن هذا نرى أن العلاقات الزمنية، كالعلاقات المكانية، هي مما نكون على معرفة عيانية به.

وتوجد علاقة أخرى نكون على معرفة عيانية بها بالطريقة نفسها وهي علاقة المشابهة. فإذا رأيت ظلين من اللون الأخضر في وقت واحد فإني أستطيع أن أرى أن أحدهما يشبه الآخر، وإذا رأيت



أيضاً في الوقت نفسه لوناً أحمر فإني أستطيع أن ألحظ أن كـلاً مـن الظلين من اللون الأخضر أكثـر شـبهاً بـالآخر مـن اللـون الأحمـر. وفي هذه الحالة أكون على معرفة كلية بعلاقة التماثل والتشابه الكليين.

وبما أنه تقوم بين الخصوصيات علاقات، كـذلك تقـوم بـين الكليات علاقات يمكن أن تكون على وعي مباشر بها. وفي ذلك أصبحنا نستطيع أن نعي أن التماثل بين ظلين من اللـون الأخـضر أشد من التماثل بين لون أخضر وآخر أحمر. إننا في ذلك نتنـاول تعالقاً بين علاقـتين، يُـدعى «أوثـق مـن». فمعرفتنـا بمثـل هـذه العلاقات ولو أنها تتطلب جهداً في التجريـد أعظـم ممـا تتطلبـه لإدراك صفات الحقائق الحسية تبدو أنها معرفة مباشرة أيضاً وأنها (ولو في بعض الحالات) لا يخامرها الشك كمـا هـي الحـال في إدراك صـفات الحقـائق الحـسية نفـسها. فهنـاك معرفـة مباشـرة بالكليات كما أن هناك معرفة مباشرة بالحقائق الحسية.

وحيث إننا عـدنا في ذلـك إلى مـسألة المعرفـة القبليَّـة الـتي تركناها بدون حل حينما بدأنا النظر في الكليات، فإننا نجد أنفسنا في وضع نستطيع فيه أن نعالجها علاجاً مقنعاً ما كنا لنستطيعه من قبل. ولنعدْ ثانية إلى فكرة «اثنين واثـنين يـساويان أربعـة». فمـن الجلي كما قلنا سابقاً أن هذه الفكرة تقرر وجود علاقة بين الكلي «اثنين» والكلي «أربعة» وهذا يوحي بـالحكم الـذي سنـسعى إلى إثباته ويعني: كل معرفة قبلية لا تتناول إلا العلاقات بين الكليات. وهذا الرأي عظيم الأهمية، لأنه يمهد لنا السبيل إلى حل مشاكلنا السابقة التي تتصل بالمعرفة القبلية.



إن الرأي الوحيد الذي يبدو فيه هذا الحكم لأول وهلة كأنه غير صحيح، هو الرأي الذي ينص فيه حكم قبلي على أن كل الخصوصيات التي تتصل بجنس واحد يمكن أن تُنسب إلى جنس آخر، أو (ما يماثل ذلك) في أن كل الخصوصيات التي لها خاصية معينة قد تكون لها خُاصية أخرى. وهنا يتبين لنا أننا إنما نبحث في خصوصيات لها خاصية معينة ولا نبحث في الخاصية نفسها. فإذا أخذنا الفكرة التي كنا بصددها وهي «اثنان واثنان يساويان أربعة» أو «أي مجموعة مؤلفة من تكرار اثنين مرتين هي مجموعة مؤلفة من أربعة»، وإذا استطعنا أن نبين أن هذه الأقوال تتناول في الحقيقة البحث فإن رأينا قد يعتبر برهاناً على ذلك.

إن إحدى الطرق للكشف عما تتناوله أي فكرة من الأفكار هي أن نسأل أنفسنا ما الكلمات التي يجب أن نفهمها ـ وبعبارة أخرى، ما الأشياء التي يجب أن نتعرف عليها، لنعرف ماذا يقصد بهذه الفكرة. ومتى علمنا ما ترمي إليه الفكرة ولو لم نعرف إن كانت صادقة أو كاذبة، فمن الواضح أننا لا بد أن نكون على معرفة عيانية بأي شيء نبحث فيه هذه الفكرة، وباستعمال هذا يتجلى لنا أن كثيراً من الأفكار التي تبدو أنها تدور حول الخصوصيات هي في الحقيقة تتناول فقط الكليات. ففي الحالة الخاصة «اثنان واثنان يساويان أربعة» حتى نفسرها بالصيغة التالية «أي مجموعة مؤلفة من اثنين مرتين هي مجموعة مؤلفة من أربعة» يبدو واضحاً أننا نستطيع أن نفهم الفكرة أي أننا نستطيع أن نهتدي إلى ما تقرره الفكرة حينما نعرف المقصود من كلمات «مجموعة» و«اثنين» و«أربعة». وليس من الضروري أن نعرف كل زوجين في العالم،



ولو كان ذلك ضرورياً لكان من الواضح أننا لا نستطيع أن نفهم هذه الفكرة لأن هناك عدداً من الأزواج لا يتناهى عديدها. وهكذا، فبالرغم من أن الفكرة التي أبديناها إجمالاً لا تتضمن أقوالاً تخفي أزواجاً، خاصة ما دمنا نعرف وجود هذه الأزواج الخاصة، إلا أنها في حد ذاتها لا تؤكد أو لا تتضمن وجود مثل هذه الأزواج الخاصة. كما أن هذه الفكرة تعجز عن أن تبين لنا أي وصف لأي زوجين في الواقع. فهذه الفكرة تتناول (الزوج) من حيث أنه كلي ولا تتناول هذا الزوج أو ذاك.

فالفكرة التي تقول بأن «اثنين واثنين يساويان أربعة» مقصورة على تناول الكليات، وإذن فهذه الفكرة قد يدركها أي إنسان يكون على معرفة عيانية بالكليات المتعلقة بها ويستطيع أن يدرك العلاقة بين هذه الكليات التي يتناولها ذلك الرأي. ولا بد لنا أن نقرر أن لنا قدرة على إدراك مثل هذه العلاقات بين الكليات أحياناً، ويتبع ذلك قدرتنا على معرفة الأحكام القبلية العامة كأحكام الحساب والمنطق. وهذا أمر ثابت وصلنا إليه عن طريق التأمل في معرفتنا، والشيء الذي بدا لنا غامضاً حينما بحثنا المعرفة القبلية، هو أنها تبدو أنها تنبئنا بالتجربةَ وتضبطها. إلا أن ذلك محض خطأ. فليس هناك من واقع يتصل بأي شيء يمكن أن يدخل في نطاق التجربة نستطيع أن ندركه مستقلاً عن ذلك. إننا نعرف قبلياً أن شيئين وشيئين آخرين هما أربعة أشياء، ولكننا لا نعرف قبلياً إذا كان براون وجونسون يكونان اثنين وروبنسون وسميث يكونان اثنين، وعلى ذلك يكون براون وجونسون وروبنسون وسميث أربعة. والسبب في ذلك أن هذا الرأي



لا يمكن أن يفهم مطلقاً ما لم نعرف أن هناك أفراداً هم براون وجونسون وروبنسون وسميث، ولا يتأتى ذلك إلا عن طريق التجربة فقط، ومن ثم، ولو أن الحكم الذي عرضناه إجمالاً حكم قبلي، فكل تطبيق له على الخصوصيات الواقعة يتضمن تجربة، ويترتب على ذلك أن هذا الحكم أو الرأي يشتمل على عنصر تجريبي. وبهذا فإن ما كان غامضاً حول معرفتنا القبلية، يظهر لنا جلياً أنه قائم على ضلال.

ويمكننا أن نوضح هذه الناحية كثيراً إذا قابلنا الحكم القبلي البحت بالحكم القائم على التجربة مثل «كل الناس فانون»، وهنا كما سبق، نستطيع أن نفهم ماذا يرمي إليه هذا الرأي حينما نفهم الكليات التي يتضمنها رجل فان. ومن الجلي أنه ليس من الضروري أن نكون على معرفة عيانية فردية بكل أفراد الجنس البشري لكي ندرك ما يرمي إليه هذا الرأي. فالفرق بين حكم قبلي عام وحكم تجريبي عام لا يتجلى في مدلول الحكم، بل في البرهان عليه. ففي حالة التجربة، يتألف البرهان من أمثلة جزئية. ونحن نعتقد أن الرجال فانون لأننا نعرف أن أفراداً لا حصر لهم يموتون، وليس لدينا أمثلة على أنهم يعيشون بعد سن معينة، ذلك أن اعتقادنا بهذا الرأي آتياً من إدراكنا للعلاقة بين الكلي الرجل وبين الكلي فان. صحيح أنه إذا استطاعت الفيزيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) أن تبرهن، مفترضة صحة القوانين العامة التي تتحكم في الكائنات الحية، فإن الكائن الحي لا يمكن أن يدوم باستمرار، لأن ذلك يكشف لنا عن العلاقة، بين الإنسان والفناء، تلك العلاقة التي تجعلنا نصدر أحكامنا بدون استعانة



بدليل خاص على أن الناس يموتون، ولكن ذلك يعني فقط أن تصميمنا مندرج تحت تصميم أشمل يكون دليله أيضاً من النوع نفسه ولو أنه أكثر شمولاً. وبذلك وضع لنا أساساً ثابتاً قائماً على الاستقراء لغرض التقدم العلمي. وعلى الرغم من أن هذا يصل بنا إلى درجة أعظم من اليقين فإنه لا يكشف عن نوع مختلف منه: فالقاعدة النهائية تبقى استقرائية، أي مشتقة من الأمثلة وليست صلة قبلية بين الكليات كما في المنطق والرياضيات.

هناك نقطتان متقابلتان تتعلقان بالأحكام العامة جديرتان بالملاحظة العامة القبلية. الأولى أنه إذا عرف كثير من الأمثلة الخاصة فإن حكمنا العام يمكن التوصل إليه باستقراء للوهلة الأولى، والعلاقة بين الكليات يمكن فقط أن تدرك بعد ذلك. أننا نعرف أننا إذا رسمنا أعمدة على أوضاع المثلث من الزوايا المقابلة فإن الأعمدة الثلاثة تلتقي في نقطة، ولا بد أن يكون من الممكن لنا تماماً أن نهتدي إلى هذا الحكم أولاً بالرسم العملي للأعمدة في حالات كثيرة حيث نجد أنها دائماً تلتقي في نقطة، فهذه التجربة قد تهدينا إلى البحث عن البرهان العام حتى نصل إليه، وهذه حالات مألوفة شائعة يمر بها كل رياضي في تجاربه.

ويبدو أن الناحية الأخرى هي أكثر أهمية فلسفية، ذلك أننا أحياناً نستطيع أن نصل إلى معرفة حكم عام في حالات لا يكون لدينا فيها مثال واحد. لنأخذ مثلاً على ذلك في الحالة التالية: أننا نعرف أن أي عددين يمكن أن يضرب أحدهما في الآخر وينتجان عدداً ثالثاً يسمى حاصل الضرب. كما نعرف أن أي زوج من الأعداد الصحيحة يكون حاصل ضربه أقل من مائة قد ضرب



أحدهما في الآخر في الواقع، ويحل حاصل الضرب في جدول الضرب. ولكننا نعلم أيضاً أن الأعداد لا متناهية وأن كل ما فكر فيه الإنسان أو ما يفكر فيه من أزواج الأعداد هو أعداد صحيحة، ومن ثم فهناك أزواج من الأعداد لم يفكر ولن يفكر فيها أي إنسان وحاصل ضربهما يكون أكثر من 100، وعلى هذا نستطيع أن نصل إلى الرأي التالي: «كل حاصل ضرب لعددين صحيحين لم ولن يفكر فيهما الإنسان يكون أكثر من 100». هنا يكون الحكم العام لا مجال للاختلاف في صدقه ولكننا بطبيعة الحال لا نستطيع أن نعطي مثالاً عنه، لأن أي عددين يمكن أن نفكر فيهما خارجان عن حدود الحكم.

وهذه الإمكانية لمعرفة الأحكام العامة لا يمكن أن نجد مثل لها، هي كثيراً ما تكون موضع الإنكار، لأنه لا يتصور أن معرفة مثل هذه الأحكام تتطلب فقط معرفة بالعلاقات بين الكليات ولا تتطلب أي معرفة بأمثلة الكليات. ومع ذلك، فمعرفة مثل هذه الأحكام العامة هامة جداً لكثير من الأمور التي تعد عادة أنها معروفة. وعلى سبيل المثال، رأينا في الفصول الأولى أن الأشياء المادية باعتبارها مخالفة الحقائق الحسية نحصل عليها فقط بطريق الاستنتاج، وليست بالأشياء التي نكون على معرفة عيانية بها، ومن ثم فنحن لا نستطيع أن نعرف مطلقاً أي حكم في الصورة التالية «هذا شيء مادي»، حيث يكون «هذا» شيئاً نحن على معرفة مباشرة به. ويترتب على ذلك أن كل معرفتنا التي تتعلق بالأشياء المادية لا نستطيع أن نجد لها مثالاً واقعياً نطبقها عليه. ونحن نستطيع أن نعطي أمثلة للحقائق الحسية المقترنة بالأشياء



المادية، على أننا لا نستطيع أن نورد أمثلة لهذه الأشياء المادية الحقيقية، ومن ثم فمعرفتنا فيما يتعلق بالأشياء المادية تعتمد بتمامها على هذه الإمكانية للمعرفة العامة، حيث لا يكون من المستطاع إيراد أي مثل عليها. وهذا نفسه ينطبق على معرفتنا بقول الناس الآخرين أو بأي نوع من الأشياء التي لا يعرف لها أي مثل خاص معرفة عيانية.

الآن نستطيع أن نلقي نظرة شاملة على مصادر معرفتنا كما تبينت لنا من خلال استعراضها وتحليلها. ولا بد لنا أولاً أن نميز معرفتنا بالأشياء من معرفتنا بالحقائق، فكل معرفة هي اثنين إما مباشرة أو مكتسبة. فمعرفتنا المباشرة يطلق عليها المعرفة العيانية وهي تتألف من نوعين تبعاً لكون الأشياء المعروفة لنا إما أن تكون جزئيات أو كليات. فمن الجزئيات التي نكون على علم مباشر بها الحقائق الحسية، وفي «الأرجح» أنفسنا. أما الكليات، فليس لدينا مبدأ نستطيع به أن نقرر ما يمكننا أن نعرفه منها معرفة عيانية، ومن الجلي أن من بين هذه الكليات التي نستطيع معرفتها معرفة مباشرة النعوت المحسوسة، وعلاقات الزمان والمكان والمشابهة وبعض الكليات المنطقية المجردة. أما معرفتنا المكتسبة بالأشياء وهي التي نسميها معرفة بالوصف، فهي أيضاً تتضمن معرفة عيانية بالأشياء ومعرفة الحقائق. لا تسمى معرفتنا المباشرة بالحقائق المعرفة الحدسية، وهذه الحقائق التي نعرفها بالحدس نستطيع أن نطلق عليها الحقائق الواضحة بذاتها، ومن بينها تلك التي تقرر ما يرد إلينا عن طريق الحس، وكذلك بعض المبادئ الحسابية والمنطقية المجردة، وأن (كانت هذه أقل إدراكاً)



بعض الأحكام الأخلاقية. أما معرفتنا المكتسبة بالحقائق فتتألف من كل شيء يمكن أن نستنبطه بالقياس من الحقائق الواضحة بذاتها باستخدام قوانين الاستنتاج الواضحة بذاتها.

أما إذا كان ما أفضنا به صحيحاً، فإن كل معرفتنا بالحقائق تعتمد على معرفتنا الحدسية. ومن الأهمية بمكان أن نتأمل طبيعة المعرفة البدهية ومداها بالطريقة نفسها التي سلكناها آنفاً، في تناول طبيعة المعرفة العيانية ومداها. على أن المعرفة بالحقائق تنشأ عنها مشكلة جديدة لم يظهر لها مثيل في معرفتنا بالأشياء، وهذه هي مشكلة الخطأ. ذلك أن بعض معتقداتنا تبدو فيها أشياء من الخطأ أو الفساد عند البحث، وإذن فمن الضروري أن نمعن النظر في كيفية تميز المعرفة من الخطأ، فهذه المسألة لا تتصل بالعلم الذي يأتينا عن طريق المعرفة العيانية، لأن أي شيء يصح أن يكون موضوعاً للمعرفة العيانية حتى في الأحلام والهذيان، لا يتضمن خطأ ما دمنا لا نذهب بعيداً عن الموضوع المباشر: ذلك أن الخطأ ينجم حينما نتأمل الموضوع المباشر أي الحقائق الحسية، كدليل على الشيء المادي. وعلى هذا فالمسائل التي تتصل بمعرفة الحقائق أصعب من التي تتصل بمعرفة الأشياء. وبما أن أولى هذه المشكلات تتصل بمعرفة الحقائق، فإن علينا أن نلتفت الآن إلى غربلة ماهية الأحكام الحدسية ومداها.



في المعرفة الحدسية

هناك انطباع عام بأن كل شيء نؤمن به يجب أن يكون قابلاً للبرهان. وعلى الأقل أن يبين بأنه مرجح. ويشعر كثير من الناس بأن اعتقاداً لا يدعمه سبب هو اعتقاد غير مقبول. وبصورة رئيسة يكون هذا الرأي صحيحاً. فجميع معتقداتنا تقريباً إما أن تكون مستنتجة من معتقدات أخرى يمكن أن تعد أسباباً لها وبراهين عليها، وإما أن تكون قابلة لمثل هذا الاستنباط، وقد ننسى عادة السبب الذي يقوم عليه المعتقد أو قد لا يكون قد خطر ببالنا قط. ونجد قلّة من الأشخاص يسألون أنفسهم عن السبب الذي يدعوهم إلى الاعتقاد أنَّ الطعام الذي هو مقدم إليهم ليس ساماً. ولكنا نشعر أننا نستطيع حين نطالب بإلحاح أن نجد سبباً يؤيد معتقدنا، ونحن على الأرجح على صواب في هذا الشعور.

ولنتصور رجلاً ملحاحاً كسقراط يتساءل عن سبب ما يعرض له ويستمر في السؤال عن سبب السبب، فلا بد أن نندفع إلى نقطة لا نستطيع أن نجد بعدها أي سبب، وحيث يصبح من المؤكد تقريباً بأن أي سبب آخر لا يمكن أن يكتشف حتى من الوجهة النظرية. فقد نبدأ بالمعتقدات العامة في الحياة اليومية فننتقل في الجواب من نقطة إلى نقطة حتى نصل إلى مبدأ من المبادئ العامة أو إلى حالة من حالات ذلك المبدأ حيث يبدو لنا جلياً متألقاً، حتى أنه ليبدو غير قابل بذاته لأن يستنتج من أي حقيقة أكثر وضوحاً منه، والمبدأ الذي نعتمد عليه في نهاية الأمر



في معظم المشاكل المتعلقة بالحياة اليومية، كاعتقادنا بأن ما نحن مقدمون عليه من طعام مغذ وليس ساماً، فنندفع حينئذ عائدين إلى المبدأ الاستقرائي الذي ناقشناه في الفصل السادس. ولكن يبدو أننا لا نستطيع أن نرجع أقصى من ذلك. ونحن نستعمل في استدلالاتنا المبدأ نفسه باستمْرار، نستعمله تارة عن وعي وتارة بدون وعي، غير أننا لا نستطيع أن نقوم باستدلال يبدأ من مبدأ أبسط وأكثر بياناً بذاته لينتهي بنا إلى مبدأ الاستقراء كنتيجة له. ومثل هذا يصدق على مبادئ منطقية أخرى. فحقيقتها واضحة لنا، ونحن نستخدمها في تعليلاتنا إما هي نفسها، أو على الأقل بعضها فغير قابلة للبرهان.

ولعل كون الشيء بيناً بذاته ليس مقصوراً على تلك الأسس غير القابلة للبرهان فقط، صحيح، إذا تم القبول بعدد من المبادئ المنطقية أمكن استنتاج المبادئ الأخرى منها، ولكن هذه المبادئ المستنتجة كثيراً ما تكون بينة بذاتها كتلك التي تم افتراضها من دون برهان، وفوق هذا فالحساب جميعه يمكن استنتاجه من مبادئ المنطق العامة، ومع ذلك فالأحكام البسيطة في الحساب مثل «اثنين واثنين يساويان أربعة» بينة بذاتها كما هي الحال في مبادئ المنطق.

ويبدو أن ذلك تُعَدُّ موضوعاً للخلاف لأن هناك بعض المبادئ الأخلاقية الواضحة بذاتها كـ «يجب علينا أن نتبع ما هو خير».

علينا ملاحظة أن الحالات الخاصة التي تتناول أموراً مألوفة أوضح من المبدأ العام الذي تنسحب تحته تلك الحالات الخاصة. وإذا أخذنا مثلاً قانون التناقض الذي ينص على أنه



لا يمكن أن يملك شيء صفة ما ولا يملكها في الوقت نفسه، فإن هذا المبدأ يتضح صدقه متى فهم المقصود منه، ولكن ليس أكثر وضوحاً من القول بأن وردة ما لا يمكن أن تكون حمراء وليست حمراء معاً (في بعض الأحيان تكون بعض أجزاء الوردة حمراء وبعضها غير حمراء، أو أن تكون ظلاً من اللون الوردي الذي نكاد لا ندري أن ندعوه أحمراً أم لا، فأما في الحالة الأولى فظاهر أن الوردة بجملتها ليست حمراء وأما في الحالة الثانية فإن الجواب يصبح محدداً نظرياً أول ما نقر تعريفاً معيناً للفظ «أحمر»). وإنما نصل على الأغلب إلى فهم المبدأ العام عن طريق الحالات الخاصة، ولا نستطيع أن نحيط على الفور بمبدأ عام من دون عون من النظر في الحالات الخاصة، إلا أولئك الذين تمرسوا على التفكير المجرد.

وعلاوة على المبادئ العامة فإن الحقائق ذات الدلالة الذاتية من نوع آخر هي مستمدة مباشرة من الحس، ونحن ندعو هذه الحقائق «حقائق الإدراك» والأحكام التي تفصح عنها ندعوها «أحكام الإدراك». ولكن نحتاج هنا إلى شيء من العناية لنصل إلى معرفة الطبيعة الدقيقة بالحقائق ذات البرهان الذاتي، فالحقائق الحسية الواقعية هي ليست حقيقية ولا كاذبة. فإن بقعة خاصة من اللون الذي أراه مثلاً موجودة بصورة بسيطة: وليست هي نوع الشيء الحقيقي أو الخاطئ. فالحقيقة أن هنالك بقعة كهذه وهي في الحقيقة ذات شكل خاص ودرجة من التألق. والحقيقة أيضاً أنها محاطة بألوان أخرى ولكن البقعة نفسها ككل شيء آخر في عالم الحس هي من نوع مختلف بصورة جذرية عن



الأشياء التي هي حقيقية أو خاطئة، ولهذا لا يمكن القول بشكل خاص بأنها حقيقية. لذا فإن أية حقائق بينة في ذاتها يمكن الحصول عليها من أحاسيسنا يجب أن تختلف عن الحقائق الحسية التي استمدت منها.

ويظهر أن هناك نوعين من حقائق الإدراك الحسي الواضحة بذاتها، وإن كان النوعان لدى التحليل النهائي قد يمتزج أحدهما بالآخر. فهناك أولاً ذلك النوع الذي نؤكد به وجود حقيقة حسية فقط، من دون أن نحللها أي تحليل. فلقد نظر إلى بقعة من اللون الأحمر ثم نحكم «هناك نقطة حمراء أو بنوع ما» أو بصورة دقيقة «أنها موجودة»، وهذا نوع من أحكام الإدراك الحدسي. أما النوع الآخر فينشأ حينما يكون الشيء الذي تدركه الحواس معقداً فنخضعه إلى شيء من التحليل. فإذا رأينا مثلاً بقعة حمراء مستديرة قلنا: «تلك البقعة الحمراء مستديرة» كان هذا حكماً من أحكام الإدراك أيضاً ولكنه يختلف عن النوع السابق. فهنا في هذا النوع الأخير حقيقة حسية واحدة ذات لون وشكل، وبالنسبة للون فأحمر وأما الشكل فمستدير. وحكمنا يحلل هذا الموضوع إلى لون وشكل، ثم يجمع بينهما حين يقدر أن اللون الأحمر مستدير الشكل، ومثل ذلك قولنا: «أن هذا إلى يمين ذاك»، حيث يرى «هذا» و«ذاك» في آن واحد. ففي هذا النوع من الحكم يؤدي موضوع الحس على أجزاء أو مقومات يرتبط بعضها ببعض بعلاقة ما، ويقرر الحكم على أن لهذه الأجزاء تلك العلاقة.

إن هناك مثلاً آخر من الأحكام الحدسية، مشابه لتلك المتصلة بالحواس ولكنه مع ذلك متميز عنها وهو أحكام الذاكرة، ثمة



خطر من التشويش في ما يتعلق بطبيعة الذاكرة بالنظر إلى الواقع في أن تذكرٍ شيء ما معرض للاقتران بشيء من ذلك، ولا يمكن أن يقال إنّ هذه الصورة هي ما يتألف منه التذكر. ويتجلى ذلك بملاحظة أن الصورة تكون في الحاضر، في حين أن ما يتذكر يعرف باعتباره قد حدث في الماضي، وفوق هذا فإننا قادرون على أن نقابل إلى حد ما بين الصورة والشيء خلافاً للصورة إزاء العقل بطريقة ما، وعلى هذا فجوهر الذاكرة لا يتألف من الصورة بل من وجود شيء إزاء العقل مباشرة يمكن تمييزه بأنه يعود إلى الماضي. ومن دون الذاكرة بهذا المعنى لا يمكن أن نعرف أن هناك ماضياً فقط، ولا يمكن أن نفهم المقصود من كلمة «ماضٍ» كما لا يستطيع رجل ولد أعمى أن يفهم لفظ «الضوء». وبناء على ذلك لا بد أن تكون هناك أحكام حدسية تتصل بالذاكرة وإنما من يقوم عليها علمنا بالماضي في نهاية الأمر.

إن الذاكرة يتسبب عنها بعض الصعوبة، لأنها كما هو معلوم معرضة للاحتمالات، وفي ذلك تلقى كثيراً من الشك في دارة الأحكام الحدسية عامة بالثقة وليست هذه الصعوبة باليسيرة، ويتطلب الأمر أن نضيق من مجالها ما وسعنا ذلك. ويمكن الافتراض إجمالاً أن الذاكرة يصح الاعتماد عليها بمقدار وضوح التجربة التي تتصل بها وقرب عهدها. فإذا افترضنا أنه نزلت بالبيت المجاور لي صاعقة قبل دقيقة فدكته دكاً، فإن تذكري لما رأيت ولما سمعت يكون موثوقاً بحيث يكون من السخف الشك في وجود ما في الصاعقة من وميض شديد. ومثل هذا يصدق على تجارب أقل وضوحاً في هذا المثال، طالما كانت قريبة



العهد. فأنا على يقين راسخ أنني قبل مضي نصف دقيقة كنت جالساً على نفس الكرسي الذي أنا جالس عليه الآن، وإذا عدنا إلى الوراء من خلال ما حدث لي في هذا اليوم وجدت أموراً أنا على تمام اليقين منها، وأموراً أكاد أكون على يقين منها، وأموراً لا أكون على يقين منها إلا بالتأمل والتفكير وبعد استرجاع ما أحاط بها من ظروف وملابسات، وأموراً أخرى لست على يقين منها، فأنا على يقين أنني تناولت فطوري هذا الصباح، ولكني لو كنت لا آبه بالفطور كما لا يأبه به الفيلسوف عادة لجاز لي الشك في أنني تناولت ذلك الفطور. أما فيما يخص بما دار على مائدة الإفطار من حديث فإني أستطيع أن أسترجع بالذاكرة بعضه بيسر وسهولة، وبعضه بشيء من المحاولة والجهد، وبعضه مع شيء كبير من الشك، أما البقية فلا أستطيع أن أسترجعها بتاتاً. وفي ذلك نرى تدرج مطرد في مراتب الوضوح بالذات لما أستطيع أن أتذكره، يقابله مثل هذا التدرج في الثقة به والاعتماد عليه.

وعلى ذلك فأول جواب لتلك الصعوبة التي تنشأ عن خطأ الذاكرة هو أنها درجات في كونها بينة بالذات، لها درجات في الثقة بها والاعتماد عليها، وأعلى الدرجات التي تكون فيها الذاكرة بينة بذاتها وهي أعلى درجات الثقة والاعتماد عليها إنما هي حين تتصل الذاكرة بحوادث شديدة الوضوح لم يمض عليها وقت طويل.

يظهر أن هناك حالات من الاعتقاد الراسخ بذكرى باطلة تماماً من الراجح في مثل هذه الحالات أن ما يتذكر حقيقة، أي ما



يكون ماثلاً أمام العقل مباشرة، هو شيء يختلف عما يعتقد به اعتقاداً قائماً على الخطأ والفساد، وإن كان مقترناً به على العموم. ويروى أن جورج الرابع اعتقد في النهاية بأنه حضر موقعة واترلو، لكثرة ما تحدث بذلك وأكده. ولكن ما يتذكر مباشرة في هذه الحالة إنما هو تأكيده المتكرر، أما الاعتقاد بما يؤكده (إن كان موجوداً) فيأتي من اقترانه بتأكيده وتقريره لذلك الأمر، وهو لهذا ليس مثلاً للذاكرة الخاصة. ومن المرجح تفسير جميع حالات الذاكرة المخطئة على هذا النحو، أي أنها ليست حالات للذاكرة الخالصة.

والحديث حول الذاكرة يكشف عن نقطة مهمة تتصل بكون الشيء واضحاً بذاته، تلك هي أن للوضوح بالذات درجات. فهو ليس صفة تكون موجودة أو لا تكون ولكنه صفة موجودة أو تنقص فتأتي في تدرج يبتدئ من اليقين التام إلى أمر غامض لا يشعر به. وحقائق الإدراك الحسي وبعض مبادئ المنطق لها أعلى درجات الوضوح بالذات، وتكون مثل هذه الخطوة العالية من نصيب حقائق الذاكرة مباشرة أيضاً. أما مبدأ الاستقراء فحظه من الوضوح بالذات أقل من بعض مبادئ المنطق الأخرى مثل مبدأ «إن كل ما يترتب على مقدمة صحيحة فهو صحيح» ويتناقص حظ ما يتذكر من الوضوح بالذات كلما اتصل بحوادث غامضة وأكثر شحوباً، ويقل حظ حقائق المنطق والرياضيات، وبصورة واسعة ذات برهان ذاتي ناقص حينما تصبح أكثر تعقيداً. أما المتعلقة بالقيم الأخلاقية أو الجمالية الجوهرية فلها بعض الحظ من الوضوح بالذات، ولكنه حظ ليس بالكبير.



وحيث أن الوضوح بالذات على درجات أمر مهم في نظرية المعرفة لأنه أمكن (كما يبدو مرجحاً) أن يكون للأحكام حظ أو درجة من الوضوح بالذات من دون أن تكون أحكاماً صادقة، فليس من الضروري أن نغفل كل صلة بين الوضوح بالذات وبين الصدق، بل أن نقول في حالة الشك والتردد كلما كان الحكم واضحاً بذاته لزم الاحتفاظ به، وكلما كان على حظ قليل من الوضوح بالذات لزم رفضه وإنكاره.

بيد أنه من المرجح أن تكون هناك فكرتين تدخلان في الوضوح بالذات كما شرحنا ذلك من قبل، أولاهما تلك التي تقابل أعلى درجات الوضوح بالذات، وهي ضمان معصوم من الخطأ لصدق الحكم، أما الثانية فتلك التي تقابل الدرجات الدنيا وهي ليست ضماناً قاطعاً لصدق الحكم، بل لحظة من الاحتمال. وما ذكرناه إنما هو مجرد ظن نقترحه ولا نستطيع الآن أن نتوسع فيه، ولكنا بعد أن نتناول طبيعة الصدق سنعود إلى موضوع الوضوح بالذات بسبب صلته بالتمييز بين المعرفة والخطأ.



الحقيقة والخطأ

إن معرفتنا بالحقائق لا تشبه معرفتنا بالأشياء، فلها نقيض يسمى بالخطأ، أما في ما يتعلق بالأشياء فيمكننا أن نعرفها أو لا نعرفها، ولكن ليس ثمة حالة إيجابية للعقل يمكن أن تسمى معرفة خاطئة بالأشياء، طالما كنا على أية حال منحصرين في المعرفة العيانية. كل ما نعرفه بالعيان لا بد أن يكون شيئاً من الأشياء، فلقد نستمد استنتاجات خاطئة من معرفتنا العيانية، ولكن المعرفة العيانية ذاتها لا يمكن أن تكون خادعة. ولهذا فإن هنالك ثنائية في ما يتعلق بالمعرفة العيانية، أما ما يتعلق بمعرفة الحقائق فهناك معرفة ثنائية. فقد نعتقد ما هو خاطئ مثلما نعتقد ما هو حقيقي. ونحن نعلم أن الآراء حول كثير من الأمور تختلف باختلاف الأشخاص، ومن ثم لزم أن تكون بعض هذه الآراء غير متلائمة. والناس يتمسكون بالصلات الباطلة مثل تمسكهم بالصلات الصحيحة، ولذلك كان من الصعب تمييز هذين النوعين من الصلات، فإذا سألنا، كيف يتهيأ لنا أن نعرف أن ما نعتقده يكون حقيقياً، فإنما نسأل سؤالاً على جانب كبير من الصعوبة لا يمكن الإجابة عنه إجابة شافية. غير أنه لدينا سؤالاً يصح أن يكون تقدمة وتمهيداً لسؤالنا الأول، والصعوبة فيه أقل من الصعوبة الأولى وهذا السؤال هو: ما الذي يميّز بين الحقيقة والخطأ؟ وهذا السؤال هو محور بحثنا في هذا الفصل.



إننا سوف لا نتساءل في هذا الفصل عن كيف يتهيأ لنا أن نكون على علم بحقيقة معتقد أو كذبه، بل سنقتصر بحثنا على ما نعنيه بقولنا إنَّ معتقداً من المعتقدات هو حقيقي أو خاطئ، ولقد نأمل أن يكون في الجواب الواضح عن هذا السؤال عوناً لنا في الإجابة عن السؤال فيما أي المعتقدات حق؟ ولكنا نسأل الآن «ما هي الحقيقة؟» و«ما هو الخطأ؟»، ولا نسأل «أي المعتقدات حقيقية» و«أيهما خاطئة». ومن المهم جداً أن نفصل بين هذين السؤالين فصلاً قاطعاً، ذلك لأن أي خلط بينهما لا بد أن يؤدي إلى جواب غير منطبق على كليهما.

هناك ثلاثة أمور يجب ملاحظتها في محاولة الكشف عن طبيعة الحقيقة، وهذه الأمور الثلاثة لا بد أن تستوفيها أية نظرية في هذا الصدد.

(1) إذا أردنا أن نصوغ نظرية حول الحقيقة يجب أن تكون بطريقة تنطوي على تقبل أن عكسها قد يكون خاطئاً. وقد فشل كثيرٌ من الفلاسفة في ملاحظة هذا الشرط: فأقاموا نظرياتهم بحيث تقتضي أن يكون جُماع تفكيرنا تفكيراً صادقاً صحيحاً، ووجدوا صعوبة كبرى في أن يتناولوا الخطأ في نظرياتهم. ولا بد أن تختلف نظريتنا في هذا الصدد عن نظريتنا في المعرفة العيانية، ذلك أنه في حالة المعرفة العيانية لم يكن من المحتم علينا أن نتناول عكسها.

(2) ويبدو أن من البين تقريباً أنه إذا لم يكن ثمة معتقدات فلن يكون هنالك وجه للخطأ. وألا تكون حقيقة أيضاً في المعنى



الذي فيه الحقيقة مشتركة بعلاقة ما بالخطأ. إذاً، فلن يكون مكانٌ للخطأ فيه، بالرغم من أن مثل هذا العالم يحتوي على ما يمكن أن يدعى «حقائق واقعية» فإنه لا يمكن أن يحتوي على أية حقيقة، بالمعنى الذي تكون فيه الحقائق من نوع الأخطاء نفسها. فالحقيقة والخطأ هما من صفات العقائد والآراء، لذا فإنَّ عالماً متكوِّناً من مادة خام لا يمكن أن تنضوي على اعتقادات أو آراء - من حيث المبدأ - يمكن أن توصف بالحقيقة أو الخطأ، وبالتالي عالم كهذا لا مجال فيه للحقيقة أو الخطأ.

(3) ولكن يجب أن يلاحظ خلافاً لما قلناه آنفاً، أن حقيقة المعتقد أو بطلانه أمر يعتمد دائماً على شيء ما يتجاوز المعتقد نفسه، شيء خارج عنه تماماً. فإذا كنت أعتقد أن تشارلز الأول قد مات على المشنقة، فإن ما اعتقده يُعَدُّ صادقاً ولا يرجع ذلك إلى صفة خاصة بالمعتقد ذاته، يمكن الكشف عنها بتمحيصه وامتحانه، بل إلى حادثة تاريخية حدثت قبل قرنين ونصف قرن. وإذا كنت أعتقد أن تشارلز الأول مات على فراشه فإن ما اعتقده هو خاطئ، ومهما كان اعتقادي واضحاً وكنت شديد الاطمئنان إليه كثير التحرز من الزلل فيه، فإن ذلك لا يمنع من كونه خاطئاً، ويعود هذا أيضاً إلى تلك الحادثة التي وقعت قبل قرنين ونصف قرن، لا إلى صفة المعتقد ذاته. ومن ثم فإن الحقيقة والخطأ ولو أنهما صفتان من صفات المعتقدات فهما تعتمدان على العلاقات القائمة بين المعتقدات وأشياء أخرى، لا على أي صفة من صفات المعتقدات نفسها.

وثالث الأمور يقودنا إلى أن نأخذ بالرأي القائل - وهو على



العموم أكثر الآراء في هذا الصدد شيوعاً بين الفلاسفة - بأنْ الحقيقة هي التطابق بين الطول والواقع. على أنه ليس من السهل أن نجد نوعاً من المطابقة لا يمكن أن توجه إليه اعتراضات لا تدحض. ولكن هذا من ناحية - ومن ناحية أخرى إنَّ شعورنا إذا كانت الحقيقة تتضمن تقابلاً بين الفكر وشيء خارج الفكرة فإن الفكر لا يمكن أن يعرف أبداً معرفة من حيث متى يتم الوصول إلى الحقيقة - فإن كثيراً من الفلاسفة انصرفوا إلى محاولة إيجاد تعريف للحقيقة لا يقوم على علاقة بين المعتقد وشيء خارج عنه. وأهم محاولة لمثل هذا التعريف هي النظرية القائلة بأن الحقيقة تتألف من الترابط. فالعلامة الفارقة للخطأ تبعاً لهذه النظرية هي قصور المعتقد الخاطئ عن أن يلتئم مع مجموعة المعتقدات التي يعيها العقل، وأن من طبيعة ما هو حقيقي أن يؤلف جزءاً من المنظومة الكاملة التي هي الحقيقة أو الحق بجملته.

على أن هناك صعوبة كبيرة أو، بالأحرى، صعوبتين تعترضان هذه النظرية. أولاهما أنه ليس من سبب لأن نفرض أنه ليس في الإمكان وجود أكثر من مجموعة واحدة من المعتقدات. فلقد يوفق قصصي على حظ من الخيال لأن يرسم صورة مبتكرة لماضي العالم تلتئم تماماً مع ما نعرفه عنه، ولكنها مع ذلك تختلف تماماً عن الماضي الحقيقي كما وقع بالفعل. وكثيراً ما نجد تفسيراً للحقائق المعروفة عن بعض المواضيع، ومع أن رجال العلم في كثير من الحالات يسعون ليجدوا حقائق من شأنها أن تحذف كل الفرضيات ما عدا واحدة منها، فليس هناك سبب يدعوهم إلى أن يؤدي ذلك بهم إلى النجاح دائماً.



من المعروف أنه في الفلسفة يوجد فرضان مختلفان كلاهما يفسر جميع أنواع الواقع أيضاً. فمن الممكن مثلاً أن الحياة ليست إلا حلماً طويلاً وأن ما للعالم الخارجي من حظ من الحقيقة لا يزيد على حظ مواد الحلم وموضوعاته منها، ولكن بالرغم من أن هذا الرأي لا يبدو أنه يناقض الواقع المعروف، فليس من سبب لأن نفضله على نظرة الفطرة السليمة القائلة بأن الناس الآخرين والأشياء في العالم موجودة في الحقيقة. وعلى هذه الصورة يكون تعريف الحقيقة بأنها تتألف من الارتباط بين المعتقدات، تعريف فيه نقص وقصور لأنه ليس هناك من برهان قاطع بوجود منظومة ملتئمة واحدة من المعتقدات فقط.

والاعتراض الثاني في هذا التعريف للحقيقة أنه يفترض أن معنى «الترابط» معروف بينما يفترض أن «الترابط» في الحقيقة من قوانين المنطق. فإن حكمين من الأحكام يكون أحدهما ملتئماً مع الآخر إذا كان كلاهما صحيحاً وصادقاً، أما إذا كان أحدهما على الأقل خاطئاً فإنهما غير ملتئمين. ولكنا لكيما نعرف هل هذان الحكمان صحيحان صادقان معاً؟ لا بد لنا أن نعرف بعض حقائق مثل قانون التناقض. فإن الحكمين «هذه الشجرة شجرة زان» و«هذه الشجرة ليست بشجرة زان» مثلاً حكمان غير ملتئمين، وذلك بسبب قانون التناقض. ولكنا إذا أخضعنا قانون التناقض نفسه لمعيار الالتئام فإننا نجد، إذا شئنا أن نفرض أنه قانون خاطئ، أنه لا يمكن أن يلتئم أي حكم مع حكم آخر. وبهذا الشكل تزودنا قوانين المنطق بالهيكل أو الإطار الذي يمكن تطبيق معيار التماسك ضمن نطاقه، ولكن هذه القوانين لا يمكن أن تثبت صحتها بذلك المعيار.



وللسببين السابقين لا يمكن قبول التماسك باعتبار أنـه يهـدي إلى معنى الحقيقة بالرغم من أنه كثيراً ما يكون أهم معيـار تقـاس به الحقيقة وذلك بعد الوصول إلى معرفة حد معين من الحقائق.

ولذا فنحن نعود إلى اتخاذ التقابل مع الواقعة باعتبار أنها العنصر الذي يؤلف طبيعة الحقيقة. ويبقى علينا بعد ذلك أن نحدد بدقة مـا نعنيه بكلمة «حقيقة واقعة» وما هي طبيعة المطابقة التي يجـب أن تقوم بين المعتقد والواقع لكيما يكون ذلك المعتقد صادقاً.

وفقاً للمقتضيات الثلاثة السالفة يلزمنا أن نبحث عن الحقيقـة بحيث (1) تسمح أن تجوز الحقيقة على أمر مضاد لها أي الخطأ. (2) أن الحقيقة صفة من صفات العقائد. (3) ولكنها صفة تـرتبط كلتيها بالعلاقة بين المعتقدات والأشياء الخارجية.

والضرورة التي تقتضي وجود الخطأ تجعل من المـستحيل أن نعد المعتقد بأنه يتألف من علاقة العقل بموضوع واحد بمفـرده، يمكن أن يقال عنه. ولـذا فـإن اعتقـاده لا يمكـن أن يتـضمن أي علاقة بهذا الشكل «ديدمونا تحب كاسيو» موجود. ولذلك يحسن بنا أن نبحث عن نظرية للمعتقدات لا تجعل الواحد منـها يتـألف من علاقة العقل بموضوع واحد.

ومن المألوف التفكير بأن الـصلات لا تقـوم إلا بـين طـرفين ولكن الواقع ليس دائماً مطابق. فبعض العلاقات تـستدعي ثلاثـة حدود وبعضها أربعة أو أكثر وهكـذا. خـذ مـثلاً لـذلك العلاقـة «بين» فإن هذه العلاقة مستحيل أن تقوم ما دام هناك حدان فقط، وأقل ما تستدعيه هذه الصلة هو ثلاثة حدود: فتقـول يـورك بـين



لندن وادنبرة، ولو كانت لندن وادنبرة المكانان الوحيدان في العالم، لما كان هناك مكان بينهما. وبالمثل تتطلب الغيرة ثلاثة أشخاص، فليس هنالك حالة من حالات الغيرة لا يدخل فيها ثلاثة على الأقل. والقول بأن «أ» يرغبُ في أن يعمل ب على تهيئة زواج ث من د» قول يتضمن علاقة بين أربعة حدود، أي أن الأشخاص الأربعة أ، ب، ث، د كلهم تربطهم تلك العلاقة التي لا يمكن التعبير عنها، إلا بذكرهم جميعاً. ويمكن أن نورد أمثلة لذلك بلا حد ولكنا ذكرنا ما فيه الكفاية ليتضح أن هناك صلات تتطلب أكثر من حدين قبل إمكان قيامها.

إن العلاقة المنطوية في الحكم والاعتقاد يجب أن تعتبر علاقة بين أطراف متعددة لا بين طرفين، هذا إذا أخذنا الخطأ بعين الاعتبار. وحينما يعتقد عطيل بأن ديدمونا تحب كاسيو، فلا يجب أن يضع نصب عينيه شيئاً فريداً مثل «حب ديدمونا لكاسيو» أو «ديدمونا تحب كاسيو»، فلو كان الأمر كذلك لاقتضى الحال وجود مزاعم موضوعية، يمكن أن توجد مستقلة عن العقول المفكرة، وهذا الرأي علينا أن نتجنبه كلياً بالرغم من أنه لا يمكن دحضه منطقياً. وعلى هذا يكون أيسر علينا أن نفسح المجال للخطأ إذا ما أخذنا أن الحكم علاقة يشترك فيها العقل والموضوعات المتعددة التي هي موضع الاعتقادات جميعاً، ويعني هذا أن ديدمونا والحب وكاسيو لا بد أن تكون جميعها حدوداً للعلاقة التي تقوم حين يعتقد عطيل أن ديدمونا تحب كاسيو. فهذه العلاقة إذن علاقة ذات أربعة حدود، لأن عطيل نفسه حد في هذه العلاقة أيضاً. أما إذا قلنا إنها علاقة من أربعة



حدود فإننا لا نقصد بذلك أن لـ«عُطيل» علاقة معينة بديدمونا وأن له هذه العلاقة نفسها بالحب وبكاسيو أيضاً. وإذا كان هذا يصدق على علاقات غير علاقة الاعتقاد فإن الاعتقاد كما هو ظاهر ليس علاقة بين عطيل وبين أي واحد من الحدود الثلاثة التي هي موضع الاعتقاد، ولكنها علاقة تقوم بينه وبينها كلها مجموعة وليس هناك إلا حالة واحدة متضمنة لعلاقة الاعتقاد، على أن هذه الحالة تجمع الحدود الأربعة معاً وتربطها بنسيج واحد. فما يحدث في الواقع حين يذهب بمعتقده هو أن العلاقة التي نسميها «الاعتقاد» تجمع في منظومة معقدة واحدة الحدود الأربعة: عطيل وديدمونا والحب وكاسيو. وما يقال له المعتقد أو الحكم ما هو إلا هذه العلاقة، أي صلة الاعتقاد أو الحكم التي تربط بين الذهن وبين عدة أشياء أخرى خارجة عنه. ولهذا فإن أي فعل من نوع الاعتقاد أو الحكم يعني القيام به حصول صلة الاعتقاد أو الحكم بين حدود معينة في وقت ما.

إننا في ذلك أصبحنا في موقف نستطيع فيه أن نفهم ما الذي يميز بين حكم حقيقي وحكم خاطئ. ويقتضي الحال أن نتخذ بعض التعريفات لهذا الغرض. ففي كل فعل من أفعال الحكم يوجد عقل يحكم وحدود يدور حكمه حولها. وهو ما سندعوه العقل الذات في هذا الحكم، أما الأبعاد الأخرى فنسميها الموضوعات. فحين يحكم عطيل بأن ديدمونا تحب كاسيو فعطيل هو الذات بينما تكون الموضوعات ديدمونا والحب وكاسيو. ويطلق على الذات والموضوعات جميعاً تعبير عناصر الحكم. وقد يلاحظ أن لعلاقة الحكم اتجاهاً معيناً ولعلنا أن نقول



على سبيل المجاز أن هذه العلاقة تضفي على الموضوعات «نظاماً» أو «ترتيباً معيناً»، قد يظهر في ترتيب الكلمات في الجملة. (ويبدو هذا في تصريف الكلمات في اللغات التي تسير على التصريف وتغيير الكلمات من حالة لأخرى، كما هو الحال في الفرق بين الفاعل والمفعول به). فحكم عطيل أن كاسيو يحب ديدمونا يختلف عن حكمه أن ديدمونا تحب كاسيو بالرغم من أن مقومات الحكم في الحالتين واحدة، لأن علاقة الحكم تضع المقومات في ترتيب يختلف في الحالة الأولى عنه في الحالة الثانية. وبالمقابل إذا حكم كاسيو أن ديدمونا تحب عطيل، فالمقومات هي واحدة هنا أيضاً ولكن الترتيب مختلف. وهذه الميزة التي تذهب في أن يكون للعلاقة اتجاه معين ميزة تشارك فيها علاقة الاعتقاد سائر العلاقات الأخرى. و«اتجاه» العلاقات هو المصدر الأساسي لما يبدو في التسلسل الرياضي وكثير غيره من التصورات الرياضية من نظام، وهذه ناحية لا يتطلب بحثها أكثر مما ذكرناه.

وحين تناولنا علاقة «الحكم» أو «الاعتقاد» وقلنا إنها علاقة تجمع الذات والموضوعات معاً في منظومة معقدة واحدة، فإن هذا هو الشأن تماماً في سائر العلاقات الأخرى، فحيثما تقوم علاقة بين حدين أو أكثر فإنها توجد بين الحدود في منظومة معقدة واحدة، فإذا كان عطيل يحب ديدمونا فهذه المنظومة المعقدة هي «حب عطيل لديدمونا» وقد تكون معقدة وحيثما كانت هناك علاقة تربط بين حدود معينة فلا بد أن يكون هناك موضوع معقد مؤلف من اتحاد هذه الحدود واجتماعها معاً. ويصدق العكس أيضاً، فكلما كان هناك موضوع معقد فهناك



صلة تربط بين مقوماته، وحين يحصل فعل الاعتقاد فهناك منظومة معقدة يكون فيها «الاعتقاد» العلاقة الموحدة بين الحدود والجامعة بينها، ويتم ترتيب «الذات» والموضوعات على حسب ترتيب معين وفقاً للاتجاه الذي تتخذه صلة الاعتقاد، ولا بد أن يكون من بين الموضوعات صلة ما وذلك كما وجدنا في تدبر الحكم «عطيل يعتقد أن ديدمونا تحب كاسيو» والصلة في هذه الحالة هي «الحب». ولكن هذه الصلة كما تظهر في عملية الاعتقاد ليست هي الصلة التي تنشأ بسببها الوحدة التي تتجلى في المنظومة المعقدة من الذات الفاعلة والموضوعات، ولكنها، أي صلة الحب، كما تظهر في عملية الاعتقاد، هي أحد الموضوعات، فهي لبنة في البنيان التام وليست الملاط الذي يربط الأحجار المختلفة في ذلك البنيان، أما الملاط فهو صلة «الاعتقاد»، وحين يكون المعتقد حقيقياً، فإن هناك وحدة مركبة أخرى تؤلف بين الموضوعات فيها تلك الصلة التي كانت أحد موضوعات الاعتقاد وهي هذه الصورة. إذا كان عطيل يعتقد اعتقاداً حقيقياً أن ديدمونا تحب كاسيو، فإن هناك حينئذ وحدة معقدة هي حب ديدمونا لكاسيو مؤلفة من موضوعات الاعتقاد فقط، وهذه الموضوعات تأتي في هذه الوحدة بنفس الترتيب الذي ظهرت به في المعتقد، أما الصلة التي كانت أحد الموضوعات فهي هنا الملاط الذي يربط بين موضوعات المعتقد الأخرى. أما من الناحية الأخرى حين يكون المعتقد خاطئاً فليس هناك وحدة معقدة مؤلفة من موضوعات المعتقد، فإذا اعتقد عطيل اعتقاداً خاطئاً أن ديدمونا تحب كاسيو فليس هناك وحدة معقدة كـ«حب ديدمونا لكاسيو».



وعلى ذلك يكون المعتقد حقيقياً حين يطابق منظومة معقدة مرتبطة، وخاطئاً حين تعوزه هذه المطابقة. فإذا فرضنا لغرض الوضوح والدقة أن موضوعات الاعتقاد التي تتألف منها المنظومة حدان وعلاقة وأن الحدين يأتيان في ترتيب معين يقرره «الاتجاه» الذي يتخذه الاعتقاد، فالمعتقد حينئذ حقيقي إذا تم توحيد الحدين على ذلك الترتيب بتلك العلاقة وانتظامها بواسطتها في منظومة معقدة معينة، أما إذا لم يتم ذلك فالمعتقد خاطئ. وهذا هو ما يؤلف ما نسعى إليه من تعريف الحقيقة والخطأ، فالحكم أو الاعتقاد منظومة ذات وحدة معقدة معينة يكون العقل جزءاً منها، وإذا تألف من الأجزاء الأخرى حين تؤخذ بالترتيب نفسه الذي أتت به في المعتقد منظومة أخرى ذات وحدة معقدة، فالمعتقد حينئذ حقيقي، وإلا فهو خاطئ.

ورغم هذا وذاك فإن الحقيقة والخطأ خاصيتان من خصائص المعتقدات إلا أنهما على معنى ما خاصيتان تفرضان من الخارج، ذلك لأن شرط حقيقة المعتقد شرط لا يتضمن المعتقدات أو أي عقل من العقول (في الإجمال)، بل موضوعات المعتقد فقط. فالعقل الذي يحكم ويعتقد، يعتقد اعتقاداً حقيقياً حين تكون هناك منظومة مطابقة للمعتقد لا تتضمن العقل بل موضوعات فقط. فهذه المطابقة هي التي يقوم عليها حقيقة المعتقد، ويعني انعدامها بطلان ذلك المعتقد. ومن ثم يمكننا أن نفسر في وقت واحد الحقيقتين الاثنتين وهما (أ) تستمد المعتقدات وجودها من العقل (ب) على أنها لا تعتمد عليه في حقيقتها.



يمكننا الآن أن نصيغ نظريتنا بالصورة الآتية: إذا أخذنا معتقداً مثل «عطيل يعتقد أن ديدمونا تحب كاسيو» فإنا نطلق على ديدمونا وكاسيو الحدين اللذين هما موضوعان من موضوعات المعتقد ونسمي الحب العلاقة، وهي أيضاً موضوع من موضوعات المعتقد. فإذا كان هناك منظومة ذات وحدة معقدة كـ «حب ديدمونا لكاسيو» مؤلفة من الحدين الموضوعين قد ربطت بينهما العلاقة التي هي الموضوع الثالث بنفس الترتيب الذي أتيا به في المعتقد، فهذه المنظومة ذات الوحدة المعقدة تدعى إذن الواقعة المطابقة للمعتقد. وعلى هذا فالمعتقد حقيقي إذا كانت هناك واقعة مطابقة له وخاطئ إذا لم تكن هناك واقعة مطابقة له.

ويبدو أن العقول لا تخلق الحقيقة أو الخطأ، بل هي تخلق المعتقدات. ولكن متى خلقت هذه المعتقدات يكون العقل عاجزاً عن أن يجعلها حقيقية أو خاطئة، باستثناء تلك الحالة الخاصة التي تتصل هذه المعتقدات بأمور في المستقبل يكون في طاقة المرء أن يقوم بها، مثل اللحاق بالقطار وركوبه في الوقت المعين، وما يجعل المعتقد حقيقياً إنما هو واقعة، وهذه الواقعة (باستثناء حالات خاصة) لا تتضمن بأية صورة عقل المرء الذي يؤمن بذلك المعتقد.

وبما أننا حددنا ما المقصود بالحقيقة والخطأ، علينا أن نعير الانتباه إلى الطرق التي نعلم بها أحقيقي هذا المعتقد أو ذاك أم خاطئ؟ وهذا ما سيدور عليه بحثنا في الفصل القادم.



المعرفة والخطأ والرأي المرجح

إن القضية التي تبحث عن معنى الحقيقة والخطأ والتي نظرنا إليها في الفصل السابق هي أقل أهمية بكثير من القضية التي نستطيع بواسطتها أن نعرف ما هو حقيقي وما هو خاطئ. وستشغلنا هذه القضية بالفصل الحالي. ولا شك أن بعض معتقداتنا خاطئة، ولذا فنحن مضطرون إلى البحث عن اليقين الذي يمكن أن نصل إليه، وبأن هذا وذاك من المعتقدات ليس خاطئاً. وبعبارة أخرى هل نستطيع أن نعرف أي شيء أبداً، أو نحن نعتقد فقط بمجرد حسن الحظ أحياناً بأنه حقيقي؟ وقبل معالجة هذه القضية يجب علينا مع ذلك أن نقرر ما نعنيه «بالمعرفة»، وهذه القضية ليست من السهولة كما يظن.

لأول وهلة يمكننا أن نتصور بأن المعرفة قد تعرف على أنها «عقيدة حقيقية». وإذا كان ما نعتقد فيه حقيقياً، فقد يظن بأننا قد أنجزنا معرفة ما نؤمن به، ولكن هذا لا يتفق والطريقة التي تستعمل بها الكلمة عادة. لنضرب مثلاً بسيطاً لذلك: إذا كان شخص يعتقد أن اسم رئيس الوزراء السابق يبدأ بحرف ب، فإن معتقده صادق، ذلك لأن رئيس الوزراء السابق هو السير هنري كامبل بانيرمان(*). ولكنه إذا اعتقد أن رئيس الوزراء السابق هو

(*) يعني رسل بذلك الفترة التي كتب بها هذا الكتاب والذي صدر عام 1912.



المستر بلفور، فهو لا يزال يعتقد أن اسم رئيس الوزراء السابق يبدأ بحرف ب. ولكن معتقده وإن كان صادقاً لا يمكن أن يقال عنه إنه يؤلف معرفة. وإذا استطاعت جريدة يومية أن تسبق الحوادث فتعلن نهاية معركة من المعارك قبل أن تصل أية برقية تكشف عن هذه النهاية حقيقة، فقد يكون ما نشرته بمحض الصدفة هو النهاية الصحيحة، وبذلك تحمل قراءها من غير المجربين على الاعتقاد بصحة ما تقول. على أنه بالرغم من صدق معتقدهم، فإنهم لا يمكن أن يقال لهم إنهم بذلك قد بلغوا المعرفة. ويتضح من ذلك أن الرأي الحقيقي حين يستنبط من رأي خاطئ لا يعتبر معرفة.

وفي المقابل، لا يمكن أن يسمى معرفة المعتقد الصادق إذا كان قد استنبط باستدلال خاطئ، ولو كانت المقدمات التي استنتج منها حقيقية. فإذا كنت أعلم أن كل الإغريقيين بشر، وأن سقراط إنسان، ثم استنتجت من هاتين المقدمتين أن سقراط كان إغريقياً، فلا يمكن القول إني أعرف أن سقراط كان إغريقياً، لأنه بالرغم من أن المقدمتين صحيحتان والنتيجة صحيحة، فهذه النتيجة لا تترتب على هاتين المقدمتين.

أيحق لنا القول أن ما يسمى معرفة هو ما استنبط باستدلال واقعي من مقدمات حقيقية؟ ظاهر القول أنه لا يمكن ذلك، فهذا وصف واسع من ناحية وضيق من طرف آخر، إنه في البدء واسع لأنه لا يكفي أن تكون المداخل صحيحة، بل أن تكون معروفة أيضاً. فالشخص الذي أعتقد أن المستر بلفور كان رئيس الوزراء السابق قد ينصرف إلى أن يستخلص استنتاجات واقعية من



المقدمة الواقعية القائلة بأن اسم رئيس الوزراء السابق يبدأ بحرب ب، ولكنه لا يمكن أن يقال عنه إنه يعرف النتائج التي يصل إليها بذلك القياس، وهكذا يكون علينا أن نصحح تعريفنا، ويمكن أن نقول بأن المعرفة هي ما استنتج باستدلال حقيقي من مقدمات معروفة. على أن هذا تعريف يدور في دائرة مفرغة، فهو يفرض أننا نعرف مقدماً المقصود «بالمداخل المعروفة». ولا يفيدنا إلا في تعريفٍ المعرفة المكتسبة خلافاً للمعرفة الحدسية. وعلى هذا نقول إنّ «المعرفة المشتقة هي ما استنبطناه باستدلال صحيح من مقدمات معروفة بصورة حدسية». ولا يتضمن هذا التعريف أي نقص شكلي، ولكنه يدع تعريف المعرفة الحدسية أمراً غير مقطوع به ويحثنا على البحث عنه.

وهنا ندع مسألة المعرفة الحدسية جانباً لنتأمل في التعريف السابق للمعرفة المشتقة. أن أول اعتراض يمكن أن يوجه في ذلك هو أن يضيق المعرفة ويحددها أكثر مما ينبغي. فكثيراً ما يحدث أن يؤمن الناس بمعتقد حقيقي نشأ فيهم بسبب معرفة حدسية لهم. وفي حين يكون المعتقد الحقيقي قابل للاستنتاج باستدلال صحيح من تلك المعرفة الحدسية على أن من يعتقدون به لم يختطوا في استنباطه واقعياً أية عملية منطقية.

لهذا سنورد مثلاً بما تؤول إليه القراءة من معتقدات في عقلية القارئ، وذلك إذا افترضنا أن الصحف أعلنت موت الملك، ففي ذلك نكون على شيء من الحق في الاعتقاد بأن الملك قد مات، لأن مثل هذا الخبر لا يمكن نشره إذا كان خاطئاً. ونحن على حق في الاعتقاد بأن الصحف تؤكد موت الملك، ولكن



المعرفة الحدسية التي يقوم عليها معتقدنا هنا هي في المعرفة بوجود حقائق حسية مستمدة من النظر إلى العبارات المطبوعة التي جاء بها الخبر. ومن النادر أن تظهر هذه المعرفة في مجال الشعور إلا باستثناء شخص لا يحسن القراءة. فقد يعني الطفل المبتدئ بتعلم القراءة أشكال الحروف وينتقل رويداً رويداً وبشيء من العناء إلى تبين معانيها، على أن الشخص الذي اعتاد القراءة وأتقنها ينتقل في الحال إلى ما تعنيه الحروف ولا يعي هذا المعرفة التي حصل عليها إنما استمدها من الحقائق الحسية التي تأتي من النظر إلى الحروف المطبوعة، إلا حين يتأمل في ذلك عن دراية. هذا، وفي حين يكون الاستنتاج الصحيح لمعاني الحروف من النظر إليها أمر ممكن، ويستطيع الشخص أن يقوم به، إلا أنه لا يقوم في الواقع في هذا الصدد بأية عملية يمكن أن تسمى استنتاجاً منطقياً. ومع ذلك فإن من الهرطقة القول إنّ القارئ لا يعلم أن الصحف قد أعلنت وفاة الملك.

وفي ذلك لا بد من التأكيد أن ما جاء نتيجة لمعرفة حدسية معروفة مشتقة حتى إذا كانت تلك النتيجة قائمة على محض التداعي شريطة أن تكون هناك صلة منطقية صحيحة، وأن يكون الشخص المعتقد بإمكانه أن يعي هذه الصلة لدى التأمل فيها. وهناك في الواقع عدة سبل بجانب الاستنتاج المنطقي يستطيع أن ينتقل بها المرء من معتقد إلى آخر، والانتقال من العبارات المكتوبة في القراءة تصور هذه الطرق. وهو ما يمكن أن نسميه «الاستنتاج النفسي»، وسنعتبره إذن وسيلة للوصول إلى المعرفة المشتقة على شريطة أن يكون هناك استنتاج منطقي قابل لأن



يكشف عنه يوازي الاستنتاج النفسي. وبذلك يصبح تعريفنا للمعرفة المشتقة تعريفاً أقل دقة مما نرغب فيه، لأن جملة «قابل لأن يكشف عنه» جملة غامضة لا نستطيع أن نعرف منها مدى ما نحتاج إليه من تأمل لنصل إلى ذلك الكشف. لكن تصور المعرفة في الواقع ليس بالتصور الدقيق، لأنها تتحد مع الرأي الراجح وتتلبس به كما سيمر بنا بصورة وافية في هذا الفصل. لهذا وذاك علينا أن نكف عن تعريف دقيق لأن ذلك يقودنا إلى الزيغ.

على أن الصعوبة الكبرى في ما يتعلق بالمعرفة لا تترتب على المعرفة المشتقة وإنما حول المعرفة الحدسية. فإذا ما تناولنا المعرفة المشتقة فإن بين أيدينا معياراً عن المعرفة الحدسية نستخدمه ونعود إليه. أما فيما يخص المعتقدات الحدسية فليس من اليسير قطعاً أن نجد أي معيار يمكن أن نميز به ما هو حقيقي وما هو خاطئ منها، ومن الصعوبة الوصول في هذه القضية إلى أية نتيجة دقيقة، فكل معرفتنا بالحقائق مشوبة بشيء من الشك وأية نظرية لا تأخذ بذلك هي نظرية يتلبسها الخطأ، بيد أننا نجهد للتهوين من الصعوبات التي تقف عقبة حيال ذلك.

لقد زودتنا نظريتنا عن الحقيقة بادئ ذي بدء إمكان تمييز بعض الحقائق باعتبارها واضحة بذاتها بالمعنى الذي يضمن أن تكون معصومة من الخطأ، وقد ذهبنا في القول إنه إذا كان المعتقد حقيقياً فإن له واقعة تطابقه تؤلف موضوعات الرأي المعتقد فيه منظومة معقدة واحدة. ويقال عن الرأي أنه هو المعرفة بهذه الواقعة، شريطة أن يستكمل الشروط الغامضة نوعاً ما تلك التي بحثناها في هذا الفصل. ولكننا قد نصل أيضاً في ما يتعلق بأية واقعة



إلى ذلك النوع من المعرفة الذي يتألف من الإدراك الحسي (حين نتناول هذه الكلمة بأوسع معانيها) إلى جانب المعرفة التي يتألف منها الرأي. فأنت إذا علمت مثلاً بساعة غروب الشمس تمكنت أن تعرف في تلك الساعة واقعة أن الشمس تغرب، وهذا نوع من معرفة الحقائق، ولكنك تستطيع أيضاً إذا كان الجو صحواً أن تنظر إلى الغروب وتبصر الشمس الغاربة في الواقع فيتعين حينئذ بالواقعة نفسها عن طريق المعرفة بالأشياء.

ولمعرفة الناحية النظرية فيما يخص أية واقعة مركبة طريقان:

(1) عن طريق حكم نقرر به أن أجزاءها المختلفة متصل بعضها ببعض كاتصالها في الواقع.

(2) عن طريق المعرفة العيانية بالواقعة المعقدة نفسها، تلك المعرفة العيانية التي يمكن أن تدعى (بمعنى شامل) إدراكاً حسياً حتى إذا لم يكن مقصوراً على موضوعات الحس، كما يلاحظ أن الطريق الثاني للمعرفة بواقعة معقدة عن طريق المعرفة العيانية لا يكون ممكناً إلا إذا كان هناك شيء من هذه الواقعة في الواقع، بينما النوع الأول من المعرفة شأنه شأن كل حكم معرض للخطأ. ويؤدي بنا النوع الثاني إلى المعرفة بالمنظومة المعقدة بجملتها، وهو لذلك ليس ممكناً إلا إذا كان بين أجزاء المنظومة في الواقع تلك العلاقة التي تجعلها تؤلف مثل تلك المنظومة. أما النوع الأول فعلى العكس يهدينا إلى الأجزاء وإلى العلاقة منفصلة عن الأجزاء، ولا يستدعي إلا حقيقة وجود الأجزاء وحقيقة وجود العلاقة، وقد لا تربط العلاقة الأجزاء بنفس الكيفية التي تربط في الواقع، ومع ذلك فالحكم حاصل الوقوع.



وقد سبق لنا القول في نهاية الفصل الحادي عشر إنه ربما كان هناك نوعان من الوضوح بالذات يؤدي الأول إلى ضمان مطلق بصدق المعرفة ولا يؤدي الثاني إلا إلى ضمان جزئي. ولنا الآن أن نميز هذين النوعين.

بعض الأحيان نصف الحقيقة بأنها واضحة بذاتها بالمعنى المطلق الأول حينما نكون على معرفة عيانية بالحالة الذي تدل على الحقيقة، أعني التطابق بين القول والواقع. فعطيل حين يعتقد أن ديدمونا تحب كاسيو فالحادثة التي تطابق الحقيقة هي حين يكون معتقده صادقاً «حب ديدمونا لكاسيو». وتلك حادثة لا يمكن لأحد أن يكون على معرفة عيانية بها إلا ديدمونا، ومن ثمة فحقيقة أن ديدمونا تحب كاسيو (إذا كانت حقيقة) لا يمكن أن تكون بذاتها واضحة إلا لديدمونا، ولكل الحقائق الذهنية المتعلقة بالحقائق الحسية مثل هذه الخصوصية، فهناك شخص واحد فقط يمكن أن تكون له هذه الأمور واضحة بذاتها بالمعنى الذي هو موضوع بحثنا الآن. ذلك لأن هناك شخصاً واحداً يستطيع أن يكون على معرفة عيانية بالأمور الذهنية أو الحقائق الحسية المخصوصة. وإذن فليس من واقعة عن وجود خاص يمكن أن تكون واضحة بذاتها لأكثر من شخص واحد. وليس للواقع حول الكليات، من الناحية الثانية مثل هذا الخصوص. فقد تعرف عقول كثيرة كليات واحدة معرفة مباشرة، ولذلك فالعلاقة بين هذه الكليات قد تكون معروفة من قبل أناس مختلفين معرفة عيانية ومن جميع الحالات التي نعلم فيها عن طريق المعرفة العيانية بواقعة مركبة من حدود معينة مرتبطة بعلاقة معينة، فإننا



نقول إنَّ حقيقة هذه الحدود مرتبطة فيما بينها بتلك العلاقة حقيقة مطلقة واضحة بذاتها والحكم بأن هذه الحدود مرتبطة بتلك الكيفية في جميع الحالات حكم لا بد أن يكون صادقاً. وهذا الوضوح بالذات ضمان مطلقِ لحقيقة الحكم.

إلا أنه بالرغم من أن الوضوح بالذات ضمان مطلق لصدق الحكم، على أنه لا نستطيع في حالة أي حكم معين من أن نكون على يقين تام بأن هذا الحكم حكم حقيقي. دعنا بادئ ذي بدء ندرك الشمس وهي تشرق، وتلك واقعة معقدة وننصرف من ثم إلى أن نحكم أن «الشمس مشرقة». ومن الضروري في الانتقال من الإدراك إلى الحكم أن نحلل الواقعة المعقدة، ولذلك علينا أن نعرف بين «الشمس» وبين «مشرقها» باعتبارها جزئين يؤلفان تلك الواقعة. وقد يقع المرء في هذه العملية في خطأ ومن ثم فالحكم الذي يعتقد أنه يطابق الواقعة حتى حين يكون للواقعة النوع الأول أو المطلق من الوضوح بالذات لا يمكن أن يكون معصوماً من الخطأ تماماً، ذلك لأنه قد يطابق الواقعة في الحقيقة. ولكنه حين يطابقها (بمثل ما بيناه في الفصل السابق) لا بد أن يكون صادقاً.

أما النوع الثاني من الوضوح بالذات فهو الذي يتعلق بالأحكام أولاً، ولا يكون مستمداً من الإدراك العياني لواقعة ما باعتبارها منظومة معقدة بجملتها. ولهذا النوع من الوضوح بالذات مراتب ودرجات، من مرتبة عليا جداً إلى مجرد ميل إلى تأييد المعتقد. لنأخذ على سبيل المثال واقعة جواد يعدو مبتعداً عنا في طريق وعر، فيقيننا من سماع صوت حوافره وهو يضرب بها الأرض



الصلبة يقين تام في البدء، حتى تأتي تدريجاً فترة نحسب فيها إذا أصغينا بدقة أن هذا الصوت ربما كان من صنع الخيال وأنه صوت الستائر في الطابق الأعلى أو أنه صوت دقات قلبنا، ثم يخالجنا الشك في أننا نسمع أي صوت أبداً، ثم نزعم في القول أننا لا نسمع أي صوت بتاتاً، إلى أن نصل إلى معرفة أننا لا نسمع أي صوت قطعاً. ففي هذا الموضوع، ثمة تسلسل مستمر في البيان بالذات من المرتبة العليا إلى الدنيا، ويبدو ذلك في الحكم القائم على الحقائق الحسية.

لنأخذ المثل التالي: نفرض أننا نقابل ظلي لونين أحدهما أزرق والآخر أخضر، فنحن في البدء على يقين من أنهما ظلال مختلفا اللون ولكننا إذا غيرنا اللون الأخضر تدريجياً وزدنا فيه ليقترب شيئاً فشيئاً من اللون الأزرق، فيكون أولاً مزيجاً من الأزرق المائل إلى الاخضرار ثم الاخضرار المائل للزرقة، ثم أزرق تماماً، فلا بد أن تأتي فترة نشك فيها أن يكون هناك أي فرق بين اللونين ثم فترة أخرى نعرف فيها أننا لا نستطيع أن نجد فرقاً بينهما. ومثل هذا الوضع يحدث في تهيئة الآلة الموسيقية بشد أوتارها مثلاً بصورة متدرجة، أو في أية حالة أخرى يحصل فيها التدرج المطرد. فالوضوح بالذات من هذا النوع على مراتب، وجلي أن الثقة بالمراتب العليا أكبر منها بالمراتب الدنيا.

وفي الواقع تتضمن المقدمات الأساسية في المعرفة المكتسبة درجة من الوضوح بالذات، ومثل هذا يجب أن يكون للصلة بين المقدمات والنتيجة. لنأخذ على سبيل المثال نموذجاً من الاستدلال في الهندسة، فلا يكفي في هذا الاستدلال أن تكون



البدهيات التي نبدأ منها واضحة بذاتها، بل من الضروري أن تكون الصلة بين المقدمات النتيجة في كل خطوة نخطوها بينة بذاتها أيضاً. ولهذه الصلة في الأمثلة الصحيحة من الاستدلال صلة ضئيلة من الوضوح بالذات، ومن ثم فالأخطاء في الاستدلالات حين تكون الصعوبة كبيرة يصُبح احتمال وقوعها وارداً.

ويتبين مما شرحناه ما يخص المعرفة الحدسية أو فيما يخص المعرفة المكتسبة، هذا إذا فرضنا أن المعرفة الحدسية يمكن أن يوثق بها بنسبة حظها من الوضوح بالذات ودرجتها منه، أن هناك تتابعاً في اليقين يبتدئ من وجود الحقائق الحسية وحقائق النطق والحساب البسيطة، وهذه يمكن اعتبارها ذات يقين تام، إلى الأحكام التي تبدو أنها أكثر رجحاناً من أضدادها، وما نعتقده بأنه اعتقاد جازم لذا صح، يدعي معرفة، بشرط أن يكون إما حدسياً وإما مستنتجاً (منطقياً أو حدسياً) من معرفة حدسية يترتب عليها بصورة موضوعية، ويدعى ما نعتقده اعتقاداً جازماً أن كان باطلاً خطأ. أما ما نعتقده اعتقاداً جازماً إن لم يكن معرفة ولا خطأ، وكذلك ما نعتقده ونحن مترددين لأنه ليس له مرتبة عالية من الوضوح بالذات فيدعى الرأي المرجح. وبناء على ذلك، فإن الكثرة الغالبة مما يدعى معرفة ما هيّ إلا من الرأي المرجح ونصيبه من ذلك الاحتمال قابل للزيادة أو النقصان.

إننا نجد معرفة كبيرة فيما يخص الرأي المرجح من فكرة التماسك التي سبق ورفضناها كتعريف للحقيقة والتي قد نستفيد منها كمعيار له. إذا كان لمجموعة من الآراء المرجحة على انفراد تماسك بين بعضها وبعض فإنها تصبح أكثر رجحاناً وهي مجتمعة



من أي واحد منها بمفرده. وبهـذه الطريقـة تكتـسب الفرضـيات العلمية أرجحيتها فهي إذ تنسجم في منظومة من الآراء الراجحـة الملتئمة، تصبح بذلك أكثر رجحاناً منها وهي منفـصلة متفرقـة، وشأن ذلك ما ينطبق على الفروض الفلـسفية العامـة. فكـثيراً مـا تكون مثل هذه الفروض مشكوكاً فيها في حين أنها تـصبح حـين نتأمل الترابط الذي تضفيه على مجموعة من الآراء المرجحة على نصيب من اليقين التام تقريباً. ومثل هذا ينطبق خاصة علـى أمـور مثل التمييز بين الأحلام واليقظة، فلو كانت أحلامنا وهـي تـأتي ليلة بعد ليلة على شيء من الترابط فيما بينها كما هـي الحـال في أحوال اليقظة يوماً بعد يوم لأصبح من العسير علينا أن نعلم أيهـا نصدق الأحلام أو عالم اليقظـة. علـى أن معيـار التـرابط يـرفض الأحلام ويؤيد عالم اليقظة، بل أن هذا المعيـار بـالرغم مـن أنـه يزيد في الرجحان حين يتم انطباقه، فإنه لا يؤدي إلى اليقين التام ما لم يكن هناك يقين سابق في قسم من أقسام المنظومة الملتئمة. وفي هذا وذاك لا يمكن القول أن مجرد انتظام الرأي المرجح في منظومة ملتئمة لا يحول بذاته إلى علم مشكوك فيه على الإطلاق.




مكتبة
الفكر
الجديد

حدود المعرفة الفلسفية

ما تحدثنا عنه حتى الآن في ما يتعلق بالفلسفة لم نتطرق إلا نادراً إلى كثير من الموضوعات التي تشغل حيزاً كبيراً في كتابات معظم الفلاسفة، وأغلب الفلاسفة ـ على كل حال عدد كبير منهم ـ يدعون أنهم قادرين على البرهان بتفكير قبلي ميتافيزيقي كالعقائد الأساسية في الدين والعقلانية الجوهرية في الكون ووهمية وتجرد كل الشرور من القابلية الواعية وهلم جرا، وذلك بالاستدلال الأول فقط. ولا شك أن الرغبة في الوصول إلى أسباب تبرر الاعتقاد بمثل هذه الآراء كانت الباعث لكثير من طلاب الفلسفة إلى بذل جهود مضنية دائبة، وعندي أن هذه الرغبة هي من التمنيات الخاوية. ذلك أن المعرفة التي تتناول الكون بجملته، كما يبدو، لا يمكن الوصول إليها عن طريق الميتافيزيقا. وما يورد من براهين مقترحة تقوم بمقتضى المنطق لتثبت أن هذه الأشياء أو تلك لا بد أن تكون موجودة وأن أشياء أخرى لا يمكن أن تكون كذلك، براهين لا تتحمل التمحيص الدقيق والنقد النافذ. وفي هذا الفصل سأتناول نوعية المسالك التي اتبعها الباحثون في محاولتهم مثل هذا الاستدلال لنوضح إن كان يجوز لنا أن نتوقع في أن يكون مثل هذا الاستدلال واقعياً.

ويقف هيغل (1770 ـ 1831) على رأس من يمثل هذا الاتجاه الذي نرغب في امتحانه وتمحيصه في العصور الحديثة. وفلسفة هيغل



كثيرة التعقيد، وتعدَّدَ الشارحون حول ما يمكن أن يكون تفسيرها الصحيح. وتقوم الفكرة الأساسية فيها طبقاً للتفسير الذي نراه وهو الذي سار عليه الكثير من الشارحين، إن لم يكن معظمهم، أنه يبين نمطاً مهماً وممتعاً من الفلسفة هي أن كل ما هو دون الكل فهو ناقص وغير قابل للوجود من دون التكملة التي مدها به ما في العالم من أشياء أخرى غيره. فكما يهتدي العالم الذي يشتغل بالتشريح المقارن من النظر في عظم واحد إلى الحيوان بجملته الذي لا بد أن يكون ذلك العظم جزءاً منه، كذلك يصل الفيلسوف الميتافيزيقي تبعاً لهيغل من جزء الحقيقة إلى ما يجب أن تكون عليه الحقيقة كلها، على الأقل في حدودها البارزة العامة. ذلك أن كل جزء من الحقيقة ـ منفصلٍ في الظاهر إلى نتوءات تشتبك بالجزء الآخر فيحدث الترابط معاً. ولهذا الجزء الآخر نتوءات تربطه بجزء ثالث وهكذا، حتى يتم إعادة تأليف الكون بجملته، ويبدو هذا النقص والقصور الأساسي كما يذهب هيغل، في عالم الفكر وفي عالم الواقع على السواء. ففي عالم الفكر إذا أخذنا أية فكرة مجردة أو ناقصة وجدنا إذا أغفلنا نقضها لدى الامتحان والتمحيص أننا نقع في كثير من التناقض الذي يحيل الفكرة إلى ضدها أو إلى ما يقابلها، ولا بد لنا لكي نخلص من هذا التناقض أن نجد فكرة أخرى أقل نقصاً من الأولى تقف من الأولى موقف المكملة والمقابلة لها. وهذه الفكرة الجديدة هي أقل رجحاناً من الفكرة التي بدأنا بها، إلا أنها مع هذا أقل كمالاً، ولا بد لها من الانتقال إلى ما يقابلها لتتحد معها جاعلة تركيباً جديداً وبهذه الطريقة يتابع هيغل حتى يصل إلى الفكرة المطلقة، وهي كما يرى لا تنطوي



على نقص أو قصور ولا يوجد لهـا مـضاد أو نقـيض حاجـة إلى زيادة النماء والتطور. وبذلك تكون الفكرة المطلقـة هـي الـتي تفـي بوصف الحقيقة المطلقة ولكن ما دونها من الحقائق إنمـا تـصف الحقيقة كما تبدو لصاحب النظر المحدد الناقص فقـط، لا لمـن يستعرض الكل في آن واحد، وفي ذلك يجعل هيغل الحقيقة المطلقـة تؤلف منظومة منسجمة واحدة ليست في الزمـان ولا في المكـان وليس لها أي نصيب من الشر، بل هي عاقلة تماماً روحية بتماثلها وأي شكل لهذه الحقيقة المطلقة تبدو فيه على العكس من ذلك، لأنه يمكن إثبات ذلك منطقياً ـ كما يعتقد هيغل ـ بإرجاعه بأكمله إلى نظرنا الجزئي الناقص الحدود للكون. ولو تطلعنا إلى الكون بكاملـه كما يتطلع إليه الله لاختفى الزمان والمكان والمادة والشر والسعي والكفاح، ولرأينا بدل ذلك وحدة روحية كاملة أزلية غير مستقرة.

وفي هذا التطلع شيء من الإجلال نود لو نسلم به ونرضـاه، ومع هذا، فإنه إذا تم غربلة الشواهد التي تسنده، لتبين أنهـا تحـوي الكثير من الاضطراب وأنها تتضمن تخمينات ليس لها ما يـسندها، والفكرة الأساسية التي يقوم عليها نظام هيغل الفلسفي إنما هي، أن كل ما هو ناقص لا يعتمد في وجوده على ذاته بل يحتـاج إلى برهان من الأشياء الأخرى قبل أن يتهيأ له الوجود، وهو يرى أن كل ما له صلات بأشياء خارجة عنه لا بد أن يحتـوي في طبيعتـه على صلة بهذه الأشياء الخارجية، وإذن فلا يمكن أن يكون كمـا هو لو لم تكن هذه الأشياء الخارجية موجودة. إن طبيعة الإنـسان هي مجموع ذكرياته ومعارفه وخواطره وما ينطوي عليه من الحب والكراهية، ولهذا لا يمكن أن يكون كما هو لـولا هـذه الأشـياء



التي يعرفها أو يحبها أو يبغضها. فهو في أساسه دون أي ريب جزء ناقص: إذا عددناه جماع الحقيقة فهو جزء من تناقض بذاته.

بيد أن هذه النظرة الشاملة تدور حول فكرة «طبيعة» الشيء التي يبدو أنها تعني «جميع الحقائق المتصلة به». وبالطبع لا تكون الحقيقة التي تربط بين شيء وآخر موجودة لو لم يكن الشيء الآخر موجوداً. على أن الحقيقة عن شيء ليست جزءاً من ذلك الشيء نفسه ولو أنها طبقاً للفظ «طبيعة» الآنف الذكر هي جزءاً من طبيعة ذلك الشيء. فإذا عنينا «بطبيعة» الشيء جميع الحقائق المتعلقة به فجلي أننا لا يمكن أن نعرف هذه «الطبيعة» ما لم نعرف جميع علاقات ذلك الشيء بالأشياء الأخرى في الكون. أما إذا استعملنا كلمة «طبيعة» وفي كل الظروف من دون أن تعرف تماماً، فإن استعمال كلمة «طبيعة» بهذا المعنى، يؤدي إلى الزعزعة بين المعرفة بالأشياء والمعرفة بالحقائق لأننا قد نعرف شيئاً عن طريق المعرفة العيانية حتى ولو لم نعرف إلا أحكاماً قليلة عنه ـ بل أننا لا نحتاج من الناحية النظرية إلى أن نعرف أي حكم من هذه الأحكام. وهذه الصيغة لا تتضمن المعرفة العيانية بشيء، المعرفة «بطبيعته» بالمعنى السابق. وعلى الرغم من أن المعرفة العيانية بشيء تعني أن تكون داخلة في معرفة أي حكم عنه، فالمعرفة «بطبيعته» بالمعنى السابق ليست داخلة في معرفة هذا الحكم ومن ثم (1) تكون المعرفة العيانية بشيء لا تشمل منطقياً المعرفة بعلاقاته. (2) كما أن المعرفة ببعض علاقاته لا تشمل المعرفة بجميع علاقاته ولا المعرفة «بطبيعته» بالمعنى السابق، ربما أكون على معرفة عيانية بألم في أسناني، وقد تبلغ



هذه المعرفة العيانية من التمام أقصى ما تصل إليه أية معرفة عيانية من دون أن أعرف كل ما يستطيع طبيب الأسنان (وهو ليس على معرفة عيانية بالألم) أن يخبرني به عن سبب الداء، ولذلك لا أكون على معرفة «بطبيعته» بالمعنى السابق. وبهذا المعنى، فإن وجود علاقات للشيء لا يثبت أن هذه العلاقات ضرورية منطقياً، أي أننا لا يمكن أن نستنتج من كون الشيء هو ذاته أنه لا بد أن تكون له مختلف العلاقات التي له في الواقع وإنما يتبين هذا منطقياً في الظاهر فقط، لأننا على معرفة مسبقة به.

يتبين من هذا أننا لا يمكن أن نحكم بأن الكون بجملته يؤلف منظومة منسجمة واحدة، كما يذهب هيغل. وإذا لم نتمكن من أن نبرهن على هذا فإننا لا نتمكن من أن نبرهن على عدم وجود حقيقة للزمان والمكان والمادة والشر، لأن هيغل إنما استخلص هذا لما للزمان والمكان والمادة والشر من صفة الجزئية وكما في ذلك من علاقات بالأشياء الأخرى. وهكذا لا نرى بين أيدينا إلا البحث الجزئي للعالم ونحن لسنا بقادرين على معرفة صفات تلك الأجزاء من الكون البعيدة عن نطاق تجاربنا، وهذه المحصلة المخيبة للآمال التي تتعلق بالنظم الفلسفية، تبدو منسجمة مع روح العصر العلمية الاستقرائية، وهي قائمة على الاستدلال الكامل للمعرفة الإنسانية، ذلك الاستدلال الذي كان محور أفكارنا في الفصول السابقة.

وقد كانت بداية البحوث الطموحة لفلاسفة ما وراء الطبيعة تبدأ بمحاولة البرهنة على أن الظواهر الخارجية في العالم الواقعي تنطوي بذاتها على تناقض بحيث لا يمكن أن تكون حقيقية.



بيد أن وجهة التفكير الحديث بجملتها انصرفت إلى بيان أن التناقض المزعوم وهمي، وأن قليلاً من الأمور يمكن البرهنة عليه بصورة قبلية وذلك بتأمل ما يجب أن تكون عليه الأشياء. وخير ما يمثل هذا، الزمان والمكان. فالزمان والمكان يبدوان لا متناهيين في الامتداد، قابلين للتجزئة بلا نهاية. فإذا سافرنا على خط مستقيم في أي اتجاه لبدا لنا أنه من الصعوبة بمكان أن نصل في النهاية إلى نقطة أخيرة، ليس وراءها شيء، حتى ولا المكان الخاوي. وكذلك لو استطعنا السفر في خيالنا جيئة وذهاباً في الزمان من الصعب أن نعتقد أننا سنصل للمرة الأولى أو الأخيرة. فالزمان والمكان كما يبدوان لا متناهيان في الامتداد.

علاوة على هذا وذاك إذا أخذنا أي نقطتين على خط فمن الواضح أنه لا بد أن توجد نقاط أخرى بينهما، ومهما تناهت المسافة بينهما، فكل مسافة يمكن أن تقسم إلى قسمين والقسمان يمكن أن ينقسما أيضاً وهكذا بصورة غير متناهية. والحال كذلك في الزمان، بحيث أنه مهما كانت الفترة بين لحظتين قصيرة، فلا بد أن تكون هناك لحظات أخرى بينهما. وإذن فالمكان والزمان يبدوان قابلين للتجزئة بلا نهاية، ولكن الفلاسفة في معارضة هذه الوقائع الظاهرة ـ وهي الامتداد وقابلية التجزئة اللانهائيان ـ أوردوا من البراهين ما يرجح بيان أنه لا يمكن أن توجد مجموعة غير متناهية من الأشياء، ولهذا فإن النقاط في المكان واللحظات في الزمان لا بد أن تكون متناهية. وبهذا الشكل ينشأ تناقض بين طبيعة المكان والزمان الظاهرة وبين ما يظن من استحالة وجود مجموعات لا متناهية.



وذهب كنط في استنتاجه، وهو أول من أكد هـذا التنـاقض، إلى استحالة وجود المكان والزمان وقرر أنهما ذاتيان فقط، وقـد أخذ كثير مـن الفلاسـفة بعـده بهـذا الـرأي معتقـدين أن الزمـان والمكان ليسا خاصيتين ذاتيتين للعالم كما هـو في الحقيقـة، بـل هما مجرد مظهر له، ولكن اتضح الآن بفضل جهـود الرياضـيين وعلى رأسهم جورج كانتور، أن القول باستحالة وجود مجموعـة لا متناهية قول لا يجانـب الواقـع. فالمجموعـات اللامتناهيـة لا تنطوي بذاتها على تناقض، ولكن تناقضها إنما هو بعض سـوابق الأحكام التي يصر عليهـا أصـحابها إصـراراً قائمـاً علـى الهـوى العقلي. ومن أجل هذا فـإن مُـبرِّر اعتبـار الزمـان والمكـان غـير حقيقيين لم يعد صالحاً، وبذلك نضبَ منبع من المنـابع الكـبيرة التي تستمد منها المنظومات الميتافيزيقية مقوماتها.

ومع ذلك، فالرياضيون لم يكتفوا بتبيين أن المكان كما يظـن بشكل عام هو ممكن، فقد بينوا أيضاً بأن كثيراً من أشكال المكان هي أيضاً ممكنة كما يبين لنا المنطق، وبعض بـدهيات إقليـدس التي تبدو ضرورية للفطرة السليمة والتي كان يظن فيما سبق أنهـا ضرورية من قبل الفلاسفة، قد عـرف الآن أنهـا تـشتق ظاهرهـا بالضرورة بمجرد أُلفتنا للمكان الحقيقي، وليس على أي أسـاس منطقي قبلـي. وقـد تـصور الرياضـيون عـوالم تكـون فيهـا هـذه البدهيات خاطئة واستخدموا المنطـق لينقـضوا سـوابق الأحكـام التي تتعلق بها الفطرة السليمة وتصر عليها، وليكشفوا عن إمكان وجود أمكنة تختلف قليلاً أو كثيراً ـ عن المكان الذي نعيش فيه. ولا يختلف بعض هذه الأمكنة عن المكان كما يتصوره إقليـدس



وهو يدور حول المسافات الممكن قياسها، إلا قليلاً حتى أن من المستحيل أن نكشف بالملاحظة، عما إذا كان المكان الحقيقي الذي نحن فيه يجري وفق تصور إقليدس تماماً، وأنه واحد من هذه الأمكنة الأخرى، وبهذا الوضع انعكست الصورة تماماً. فقد كان يبدو قبلاً أن التجربة لمْ تدع إلا نوعاً واحداً من المكان للمنطق، ثم كشف المنطق عن استحالة وجود هذا النوع من المكان. أما الآن فالمنطق يبين أنواعاً كثيرة للمكان ويعتبرها ممكنة الوجود مستقلة عن التجربة، وأن التجربة إنما تفصل بينها إلى حد ما فقط. ولهذا بينما أصبحت معرفتنا بما هو موجود أقل مما كان يظن سابقاً، فإن معرفتنا بما يمكن أن يكون قد زادت كثيراً، وبدلاً من أن نبقى محصورين ضمن حدود ضيقة يمكن أن يكتشف كل زواياها وأركانها، نجد أنفسنا في عالم رحب طليق مليء بالممكنات، لا نعرف الكثير عنه لأن ما يمكن أن يعرف متناهي الاتساع.

إن ما جرى في حالة المكان والزمان جرى إلى حد ما في نواح أخرى. ذلك أنه فشلت المحاولة لتحديد الكون وحصره اعتماداً على مبادئ قبلية. وبدلاً من أن يكون المنطق حاجزاً يقف في وجه ضروب الإمكان ويحد منها، كما كان سابقاً، أصبح المحرض على انطلاق الخيال وتحرره حيث يبين عدداً لا يحصى من الوجوه المحتملة الوجود، المحجوبة عن الفطرة السليمة التي تنأى عن التأمل، تاركة للتجربة مهمة البت ـ حينما يكون ذلك ممكناً، في أمر هذه العوالم الكثيرة التي يعرض المنطق بين يديها، وبهذا الشكل تصبح المعرفة بما هو موجود محدودة بما



نتمكن من أن نتعلمه من التجربة وليس بما نتمكن أن نجربه في الواقع، لأنه كما مر معنا توجد معرفة عن طريق الوصف واسعة تتعلق بأشياء ليست لنا تجربة عيانية بها، على أننا نحتاج في جميع حالات المعرفة بالوصف إلى شيء من الارتباط والعلاقة بين الكليات تساعدنا على الاستدلال بما يكون بين أيدينا من معلومات عن وجود شيء من نوعٍ معين تتضمنه تلك المعلومات. ففي ما يتعلق بالأشياء المادية مثلاً، يكون المبدأ الذي ينص على أن الحقائق الحسية إنما هي رموز ودلائل على الأشياء المادية هو نفسه علاقة بين الكليات، ولكن تمكننا التجربة بفضل هذا المبدأ فقط من أن نتكسب معرفة حول الأشياء المادية. ومثل هذا يصدق على قانون السببية، أو، إذا تدرجنا إلى ما هو أقل شمولاً، على مبادئ مثل قانون الجاذبية.

إن الأسس العامة مثل قانون الجاذبية يُبرهن عليها أو يكشف عن كبر رجحانها بالجمع بين التجربة وبين مبدأ قبلي خالص كمبدأ الاستقراء. وهكذا فإن المعرفة الحدسية وهي مصدر جميع معرفتنا بالحقائق ذات نوعين: معرفة تجريبية خالصة تنبئنا بوجود الخصوصيات التي نكون على معرفة عيانية بها وببعض خصائصها، ومعرفة قبلية خالصة وهي التي تقودنا إلى العلاقات والصلات بين الكليات وتمكننا من أن نستنتج استنتاجات من الوقائع الخصوصية الواردة في المعرفة التجريبية، وتعتمد المعرفة المكتسبة دوماً على شيء من المعرفة القبلية الخالصة، كما تعتمد عادة على شيء من المعرفة التجريبية الخالصة أيضاً.



إذا كان لنا أن نقول إنَّ ما ذكرناه صحيحاً، فإن المعرفة الفلسفية لا تختلف في جوهرها عن المعرفة العلمية، ذلك أنه ليس هناك من ينبوع للحكمة تنهل منه الفلسفة ولا ينهل منه العلم. والنتائج التي تهتدي إليها الفلسفة لا تختلف في الأساس عن تلك التي يحصل عليها العلم، ولكن السمة الأساسية للفلسفة التي تجعل منها دراسة متميزة عن العلم إنما هي النقد، فهي تعرض المبادئ التي يستخدمها العلم وتبدو في الحياة اليومية على النقد الفاحص، وتبحث عما قد يكون فيها من تناقض، ولا نقبلها بعد التمحيص الدقيق إلا بعد أن ينتفي كل سبب لرفضها، وإذا كانت هذه المبادئ التي يقوم عليها العلم قادرة، بعد أن تنتزع منها التفاصيل الزائدة غير المناسبة، على أن تمدنا بالمعرفة حول الكون بجملته كما يعتقد كثير من الفلاسفة، فإن هذه المعرفة جديرة بإيماننا جدارة المعرفة العلمية بها. لكن بحثنا السابق لم يبين مثل هذه المعرفة، وعلى هذا فالنتيجة منه فيما يتعلق بالمذاهب الخاصة للمقدامين من فلاسفة ما وراء الطبيعة نتيجة سالبة. أما فيما يخص ما يسلم به في العموم من المعرفة، فقد كانت نتيجة بحثنا إجمالاً إيجابية، ومن النادر أن نجد سبباً لرفض هذه المعرفة ودحضها على أساس ما توصلنا إليه من النقد، ولم نر أي سبب لافتراض أن الإنسان غير قادر على هذا النوع من المعرفة الذي يستطيع القدرة عليها في العادة.

لكن من الضروري حين نتناول الفلسفة باعتبارها نقداً للمعرفة أن نضع بعض الحدود لهذا الوصف الذي نصفها به. فنحن إذا اتخذنا موقف الشك الكامل، واضعين أنفسنا خارج نطاق المعرفة تماماً،



محاولين من هذا الموقف الخارجي أن نعود إلى حدود المعرفة وندخل ضمن دائرتها، فإننا نكون بذلك كمن يطلب المستحيل. ذلك أنه لا يمكن أن يدحض هذا الشك أو يرد، لأن كل دحض له لا بد أن يبدأ بجزء من المعرفة يشترك في التسليم به جميع المتخاصمين، وليس من برهان يمكن أن يبدأ من الشك الخالص. ولهذا فإن النقد الذي تصطنعه الفلسفة يجب ألا يكون من هذا النوع المخرب إذا كان لنا أن نأمل الوصول إلى أية نتيجة منه. ففي مجابهة الشك المطلق، لا يمكن أن يقوم أي دليل منطقي بل من اليسير أن يتبين المرء أن هذا الشك شك غير معقول. و«الشك المنهجي» الذي أوجده ديكارت وبدأت منه الفلسفة الحديثة ليس من هذا النوع، بل هو النقد الذي أكدنا أنه عنوان الفلسفة وجوهرها. إن شكه المنهجي يتألف من الشك في كل ما يبدو موضعاً للشك والسؤال، أي من الوقوف لدى كل جزء من المعرفة ليسأل نفسه فيما إذا كان يشعر لدى التأمل فيه باليقين من أنه يعرفه سابقاً، وهذا هو النقد الذي تتألف منه الفلسفة، فبعض المعرفة كمعرفة وجود الحقائق الحسية يبدو غير قابل للشك فيها مهما تأملنا بهدوء وبصورة كاملة، والنقد الفلسفي لا يتطلب منا في ما يتصل بمثل هذه المعرفة أن نكف عن الاعتقاد بها، ولكن هناك افتراضات كالافتراض الذي يذهب إلى أن الأشياء المادية تشابه الحقائق الحسية تماماً ـ نقول بها حتى نبدأ بتأملها، فإذا أخضعناها للتمحيص الدقيق تبددت وذهبت هباء. ومثل هذه الافتراضات التي لا يورد عليها أي اعتراض، مهما مضينا في تمحيصها تمحيصاً دقيقاً أمر غير معقول، وليس هذا هدف الفلسفة بالتأكيد.



إن النقد الذي تبغيه الفلسفة، بمختصر القول، ليس هو ما يصر على الرفض والإنكار دون ما سبب واضح، بل هو الذي يتناول بالبحث كل جزء من المعرفة حسب قدرته وأهميته، ويحتفظ بكل ما يصمد لهذا البحث ويخلص من الامتحان باعتباره معرفة صحيحة. أمّا التعرض للهفوات فأمر لا ننكره لأن الإنسان غير معصوم من الخطأ. وقد تنسب الفلسفة لنفسها أنها تنقص من خطر الزلل حتى لتجعل خشية الوقوع فيه في بعض الحالات ضئيلة بحيث يمكن إغفالها عملياً. وليس بمستطاع الفلسفة أن تفعل أكثر من هذا في دنيا لا بد أن يحصل فيها الخطأ، ولا يوجد داعية من دعاة الفلسفة يقول بأنها تستطيع القيام بأكثر من هذا.



قيمة الفلسفة

في نهاية استعراضنا الموجز لمشكلات الفلسفة بما يتضمن من نقص، يجدر بنا في النهاية التمعن في قيمة الفلسفة والمبررات التي تدعو إلى دراستها، وأهمية ذلك أن الكثير من الناس يجنحون إلى الشك في الفلسفة بتأثير من العلم أو الشؤون العلمية. ولسان حالهم يقول إنها لا تعدو أن تكون أكثر من تناول أمور ليست ذات قيمة وتحديدات محيرة مربكة تدور حول مسائل من الصعب الوصول إلى معرفتها؟

وينجم هذا الرأي في الفلسفة إما بسبب تصور خاطئ عن أهداف الحياة وإما عن تصور خاطئ عن أنواع الخير التي تسعى الفلسفة لإنجازه، والعلم الطبيعي في ذلك محصلة جيدة للناس الذين يجهلونه بواسطة المخترعات التي أوجدها، ولهذا فدراسة العلم الطبيعي لا يُحضُّ عليها لمجرد تأثيرها على دارسيها فقط، بل لما تتركه من أثر في الحياة الإنسانية عامة، والفلسفة في ذلك يكون أثرها في دائرة طلابها وهو أثر غير مباشر فقط، لأن أثرها محصورٌ في دارسيها، ومن هنا نلتمس قيمة الفلسفة بادئ ذي بدء في هذا المجال.

وفوق هذا إذا أردنا أن نتجنب الفشل في سعينا لتحديد قيمة الفلسفة يجب أولاً أن نحرر عقولنا من الهوى السابق لمن يدعون خطأً أناس «عملين». فالإنسان «العملي» تبعاً للاستعمال العام



لهذا اللفظ هو الذي لا يعترف إلا بالحاجات المادية، فيرى أن الناس يجب أن ينالوا غذاء الجسد وينسوا أن عقولهم تحتاج إلى غذاء لها أيضاً. ولو كان جميع الناس على حال من اليسر والرخاء، وتم القضاء على الفقر والمرض إلى أقصى ما يمكن، لبقي الكثير مما لا بد من القيام به لإيجاد مجتمع فاضل، بل إن حاجات العقل حتى في العالم الحاضر لا تقل في أهميتها على الأقل عن حاجات الجسد، وإنما تكون قيمة الفلسفة في صلتها بحاجات العقل فقط، والذين يؤمنون بدراسة الفلسفة ويعطونها أبعادها وهي ليست لهم مضيعة للوقت، أولئك هم الذين يقدرونها ويشعرون بحاجة العقل لها.

إن الفلسفة تهدف ككل الدراسات الأخرى بادئ ذي بدء إلى المعرفة، والمعرفة التي تهدف إليها هي ذلك النوع من المعرفة الذي يكسب مجموعة العلوم وحدة ونسقاً، ذلك النوع الذي يأتي من التمحيص الدقيق والنقد المتين للقواعد التي تقوم عليها آراؤنا وأحكامنا ومعتقداتنا. غير أنه لا يمكن أن يقال إنَّ الفلسفة قد نجحت نجاحاً كبيراً في محاولتها الإجابة عن مثل هذه القضايا إجابة دقيقة محددة. ولو سألت رياضياً أو عالماً في التعدين أو مؤرخاً أو أي رجل آخر مختص بعلوم أخرى عما وصل إليه ذلك النوع من العلوم الذي خصه برعايته من الحقائق المنظمة المحددة لامتد جوابه ما وسعك أن تصغي إليه. أما إذا عرضت هذا السؤال نفسه على فيلسوف لأقر إذا كان صريحاً بأن دراسته لم تنته بنتائج إيجابية مثل تلك التي انتهت إليها العلوم الأخرى. ويمكن تفسير ذلك أنه إذا ما تم الوصول إلى معرفة محددة في



موضوع معين، لم يعد هذا الموضوع قسماً من الفلسفة بل يصبح علماً منفصلاً عنها. لقد كانت دراسة الأجرام السماوية قسماً من الفلسفة ولكنها أصبحت فيما بعد علم الفلك حتى أن نيوتن سمَّى مؤلفه العظيم «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية». وقد كان الحال كذلك في دراسة العقل الإنساني حيث كانت حتى وقت قريب جزءاً من الفلسفة بيد أنها انفصلت عنها وأصبحت علم النفس. ومن هذا يتبين أن ما في الفلسفة من عدم اليقين إنما هو أمر ظاهر أكثر من كونه حقيقياً، فتلك القضايا التي تم الوصول فيها إلى أجوبة محددة، قد ألحقت بالعلم، أما تلك التي لم يهتد في الوقت الحاضر إلى أجوبة محددة عنها فقد بقيت ما ندعوه بالفلسفة.

لكن هذا يعتبر بعض الحق فيما يخص عدم اليقين في الفلسفة فقط. نعم توجد أسئلة كثيرة ـ ومن بينها ما هو ذو متعة كبيرة لحياتنا الروحية ـ لا بد أن تبقى بقدر ما يتهيأ لنا أنها غير قابلة للحل بالنسبة للعقل الإنساني ما لم تستطع قواها تغيير نوع مختلف تماماً مما هي عليه الآن. ومن هذه الأسئلة، أللكون أية وحدة في الخطة والقصد، أم أنه مجرد اختلاط ذرات بعضها مع بعض اختلاطاً اعتباطياً؟ هل الفكر جزء دائم ثابت في الكون، يفتح باب الأمل في الوصول إلى نمو غير محدد في الحكمة والعقل أم هو حادثة عارضة في كوكب صغير لا بد أن تكون الحياة عليه في النهاية أمراً مستحيلاً؟ وهل للخير والشر أهمية للكون بأجمعه أم للإنسان فقط؟ هذه أسئلة تثيرها الفلسفة، وقد اختلفت الإجابات عنها باختلاف الفلاسفة، لكن هذه الإجابات الفلسفية تبدو في كل الأحوال غير صحيحة بالطبع. ومع هذا،



فمهما اضمحل الأمل في الكشف عن جواب لهذه الأسئلة، فإن من شأن الفلسفة أن تمعن النظر إليها بلا انقطاع، وأن تبعث فينا الشعور بأهميتها وأن تمحص جميع ما يحيط بها من أفكار أو يؤدي إلى جواب عنها وأن تبقى فينا حماسة الشوق إلى تأمل الكون وتدبره، ذلك الشوق المعرض للخطر إذا حصرنا أنفسنا في نطاق المعرفة التي تم تبينها.

لقد آمن الكثير من الفلاسفة بأنهم يستطيعون تقدير الحقيقة ببعض الأجوبة لهذه الأسئلة الأساسية، وذهبوا في زعمهم أن ما هو على جانب كبير من الأهمية والخطورة من بين المعتقدات الدينية يمكن التدليل على صدقه بالبرهان الدقيق المضبوط. ولكنا حتى نستطيع أن نحكم على مثل تلك المحاولات في التدليل لا بد لنا من أن نستعرض استعراضنا شاملاً للمعرفة الإنسانية بجملتها وأن نكون رأياً حول مناهجها في البحث وحدودها التي تقف عندها. وأنه من الضلال التحدث في مثل هذا الموضوع بلهجة اليقين والتأكيد، ولكن إذا كانت البحوث التي سرنا عليها في الفصول السابقة لم تذهب بنا إلى مهاوي الخطأ، فإننا ملزمين بأمل العثور على براهين فلسفية للمعتقدات الدينية. وعلى هذا لا يمكن أن ندخل في نطاق الفلسفة ونحسبه من قيمتها أية مجموعة محدودة من الأجوبة عن تلك المسائل. ولهذا وذاك تكون قيمة الفلسفة في اعتمادها على أية مجموعة محرفة من المعارف المحددة الممكن التحقق عنها والتي يخيل لدارس الفلسفة أن ينالها ويصل إليها.



إن قيمة الفلسفة، هي في الحقيقة، بما تكون عليه من عدم يقين بالذات، والإنسان الذي لم ينهل من الفلسفة تكون حياته أسيرة أحكام سابقة استمدها من الفطرة السليمة المشاعة ومما أخذ به أهل عصره وقومه، ومما نشأ في ذهنه من آراء لم يصل إليها بفضل عقل نير أو نقد متميز. وبذلك يبدو له العالم عدداً محصوراً واضحاً جلياً، ولا تثير فيه الأشياء العادية أي سؤال، وكل ما ليس مألوفاً عارفاً به فهو لا يأبه به. أما حين يبدأ المرء يتفلسف فيكون على النقيض من ذلك، لأنه يجد كما وجدنا في الفصول الأولى أنه حتى الأشياء العادية المألوفة في الحياة اليومية تثير من المشكلات التي لا يمكن الإجابة عنها إجابة تامة قط، فإذا كانت الفلسفة عاجزة عن أن تهدينا على وجه اليقين إلى الجواب الصحيح عمَّا تثيره من شكوك، فهي قادرة على أن توحي بكثير من الصور التي توسع عقولنا وتحررها من عقال العرف والتقاليد، فإذا أنقصت شعورنا باليقين من الأشياء كما هي، زادت في معرفتنا بالأشياء كما قد تكون، بل هي تقضي على الثقة والاطمئنان المشوبين بالزهو والخيلاء لأولئك الذين لم يسلكوا دروب الشك المؤدي إلى التحرر والانعتاق، وتزيد الرغبة في الاطلاع بما تبينه من أشياء قريبة منا في صور لم نعتادها.

وبعيداً عما تكشفه لنا الفلسفة من صور لم نكن لنتصورها، تبقى لها قيمة ـ بل هي قيمتها الرئيسة ـ التي يبدو من التأمل في موضوعاتها من عظمة وخطورة، وما تؤدي إليه من حرية وانعتاق من المطالب الشخصية الضيقة المحدودة عن طريق ذلك التأمل. إن حياة الإنسان الذي تتحكم فيه الغريزة حياة محصورة في دائرة



ضيقة من الحاجات الخاصة، وهي دائرة قد تشمل الأسرة والأصدقاء ولكنها لا تتعدى ذلك إلى العالم الخارجي الذي لا يؤبه به إلا بمقدار ما يعني على تحقيق الرغبات الغريزية أو يعمل على صدها، ففي هذه الحياة شيء من القلق والضيق يقابلهما في الحياة الفلسفية الهدوء والانطلاق. والعالم الذي تعمل فيه حاجات الغريزة ومطالبها عالم صغير، يقوم وسط عالم كبير واسع لا بد أن يأتي على ذلك العالم الصغير إن عاجلاً أو آجلاً فيحطمه ويقضي عليه. وما لم نتمكن من توسيع دائرة حاجاتنا ومطالبنا حتى تمتد فتشمل العالم الخارجي بجملته، فإننا كالكتيبة التي تحاصر في قلعة تلوذ بها، وهي تعلم علم اليقين أن العدو يحول بينها وبين الهرب وأن لا مفر من التسليم في النهاية. وليس في مثل هذه الحياة سلام، بل هو النزاع الذي لا ينقطع بين إلحاح الرغبة وعجز الإرادة، ولا بد لنا إن كنا نبغي الحياة الحرة الكريمة أن نفر من ذاك الأسر وذلك التطاحن.

هناك طريق واحد للهرب من التأمل الفلسفي، فهذا التأمل الفلسفي، في بحثه الواسع الشامل لا يقسم الكون إلى معسكرين متنازعين ـ أصدقاء وخصوم، أنصار وأعداء، وأخيار وأشرار ـ بل أنه لينظر إليه نظرة التجرد عن الغرض والهوى. وليس غاية هذا التأمل الفلسفي حين يكون خالصاً إثبات شبه بين الإنسان وغيره ومن الأشياء في الكون، إن كل اكتساب للمعرفة هو توسيع للذات ومد لحدودها، ولكنه توسيع خير ما يكون حينما لا يقصد مباشرة ولا يتم الوصول إليه إلا حين تكون الرغبة في المعرفة هي وحدها المؤثرة الفاعلة عن طريق الدراسة التي



لا تصبو مقدماً إلى أن يكون لما تتناوله من موضوعات هذه الصفات أو تلك، بل تحمل الذات على أن تتكيف وفقاً لما نجده في تلك الموضوعات من صفات، ولا يمكن بلوغ هذا التوسع للذات بأن يحاول المرء أن يبني، وهو ينظر إلى الذات كما هي، إن العالم شبيه بهذه الذات بحيث أن معرفتها ممكنة من دون أن تتناول ما هو غريب عنها مخالف لها. والرغبة في البرهنة على هذا القول نوع من تأكيد الذات وهي ككل نوع من تأكيد الذات يمكن أن يكون عقبة في سبيل نمو الذات، ذلك النمو الذي نطمح إليه، والذي تدرك الذات أنها قادرة عليه. إذن تأكيد الذات سواء في التأمل الفلسفي أو في غيره يكون في التطلع إلى العالم من حيث هو وسيلة إلى غاياته، وهو بهذا يجعل العالم ذا أهمية أدنى من أهمية الذات، فكأنما الذات تضع حدوداً دون نمو أغراضها وحاجاتها. والأمر في التأمل الفلسفي على العكس من ذلك لأننا نبدأ فيه بما ليس ذاتاً، وعن طريق ما فيه من العظمة والكبر تتسع حدود الذات وتمتد، فعن طريق ما في الكون من لا نهاية يبلغ الفكر الذي يتأمله بعض تلك اللانهاية.

ومن أجل ذلك فإن رفعة النفس وسموها لا تأتيان عن طريق تلك الفلسفات التي تدمج الكون في الإنسان وتلحقه به. ذلك أن المعرفة نوع من الاتحاد. وهناك نزعة فلسفية آخذة في الانتشار تميل إلى الأخذ بالرأي القائل بأن الإنسان هو الميزان الذي تقاس به الأشياء، وأن الحقيقة من صنع الإنسان، وأن الزمان والمكان والكليات كلها من خصائص العقل، وأنه إذا كان هناك شيء ليس من خلق العقل فهو غير قابل للمعرفة وليس بذي قيمة لنا. وهذه



النظرة غير صحيحة إذا اعتبرنا بحوثنا السالفة صائبة، لأنها عدا عن كونها غير صحيحة تفرغ التأمل الفلسفي من قِيَمِهِ، لأنه يفيد ذلك التأملِ في حدود الذات. وما يدعى معرفة تبعاً لذلك الرأي ليس اتحاداً بين الذات وغيرها، بل مجموعة من سوابق الأحكام والعادات والرغبات تكون كالحاجز الذي يفصل بيننا وبين العالم الكبير الواسع. والإنسان الذي يجد متعة في مثل هذه النظرية للمعرفة يكون كمن يأبى أن يبرح دائرة أسرته ومحيطه خشية ألا تكون كلمته حينئذ نافذة كنفاذ القانون.

وعلى العكس من ذلك يكون التأمل الفلسفي الصحيح، متعة في ازدياد ما ليس بالذات، ويزيد موضوعات الذات المتأملة ويرتفع بها، فكل ما هو في التأمل شخصي وخاص، وكل ما يعتمد على العادة والحاجة الذاتية يحرف الموضوع ويشوهه، وبذلك يسيء إلى الاتحاد الذي يسعى إليه الفكر. إن الأمور الشخصية الخاصة هذه بما تصفه من حاجز بين الموضوع والذات تحبس الفكر وتقيده. والفكر الحر الطليق يرى الأشياء كما قد تراها الآلهة من دون أن يتقيد بهذا أو ذاك أو بالآمال والمخاوف، ومن دون أن تفسد تأمله العاطفة ورغبته في ذلك المعرفة ـ المعرفة الخالصة البعيدة عن الأهواء الشخصية بمقدار ما يتهيأ ذلك لإنسان. ومن ثم فهذا الفكر الحر الطليق يقدر المعرفة المجردة الشاملة التي تقتحم حماها حوادث الحياة الخاصة أكثر مما يقدر المعرفة الآتية عن طريق الحواس، تلك المعرفة التي لا بد لها أن تعتمد على النظرة الشخصية المحضة المحصورة وعلى جسم تشوه أعضاء الحس فيه المعرفة التي تبسطها على ضوء ما بينها وتكشفها.



إن العقل الذي اعتاد على الحرية والتجرد عن الهوى مما هو ضروري في التأمل الفلسفي يستبقي شيئاً من هذه الحرية والتجرد عن الهوى في مجال العمل والوجدان. فلا ينظر إلى أغراضه ورغباته إلا باعتبارها أجزاء من الكل الشامل ومن دون ذلك الإصرار والإلحاح الذي يأتي من النظر إليها باعتبارها أجزاء لا متناهية في الصغر في عالم لا يكون لأفعال المرء أي أثر على الأشياء الأخرى. وهذه الصوفية التي تظهر في التأمل بشكل الرغبة الخالصة في الحقيقة، تظهر في العمل في صورة العدل وفي الوجدان في صورة المحبة التي يمكن أن تضفي على الجميع ولا تقتصر على أولئك الذين يراد منهم النفع أو يدور حولهم الإعجاب. لهذا لا يوسع التأمل موضع التفكير فقط بل موضوعات العمل والوجدان أيضاً، ويجعل منا مواطنين للكون أجمع لا لمدينة ضيقة واحدة، تكون في حرب من الأخريات. وفي هذه الوطنية العالمية تقوم حرية الفرد الحقة وتخلصه من العبودية للآمال والمخاوف المحدودة.

لهذا نوجز بحثنا في قيمة الفلسفة فنقول: إن الفلسفة إنما تدرس ليس من أجل أية أجوبة محدودة بما تثير من أسئلة، ذلك لأنه لا توجد عادة مثل هذه الأجوبة المحدودة التي يمكن التحقق من صدقها، لكن من أجل تلك المشكلات نفسها، لأن هذه الأسئلة توسع من تصورنا لما هو ممكن، وتغني الخيال الفكري فينا، وهي تنقص من الادعاء الخاوي باليقين الذي يحول بين العقل وبين التأمل والتدبر، ولهذه الأسباب مجتمعة، وعبر عظمة الكون للتأمل الفلسفي، تدرس الفلسفة لتصبح قادرة على الاتحاد بالكون الذي هو غاية الخير الأعلى.




مكتبة
الفكر
الجديد

المصطلحات الأساسية

المستعملة في الكتاب

Abstract Ideas	أفكار مجردة	Jealousy	غيرة
Absolute-Idea	فكرة مطلقة	Justice	عدالة
Acquaintance	عيان	Law of Gravitation	قانون الجاذبية
Ambiguous	غامض	Law of Causality	قانون السببية
Analytic	تحليلي	Law of Identity	قانون الذاتية
Appearance	ظاهر	Law of contradiction	قانون التناقض
Cause and Effects	السبب والنتيجة	Law of Excluded Middle	قانون استبعاد الوسط
Coherence	تماسك	Material	مادي
Common Sense	فطرة سليمة	Matter	مادة
Concept	تصور	Mental	عقلي
Constituents	عناصر	Methodical Doubt	الشك المنهجي
Create	خلق	Monism	الواحدية
Critical Philosophy	فلسفة نقدية	Monadism	جوهر الفرد
Deduction	استنتاج	Non-Mental	غير عقلي
Definite	محدد	Particular	مفرد
Deseription	وصف	Phenomenon	ظاهرة
Derivative	مشتق	Physical Objeet	شيء مادي
Empiricist	تجريبية	Philosophic	تأمل فلسفي

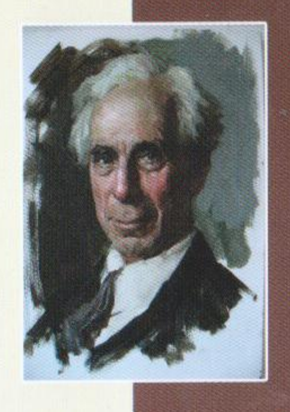


		Contemplation	
Entities	ذوات	Priori	قبلية
Ethical Value	قيمة خلقية	Probable Opinion	الرأي المرجح
Error	خطأ	Psychological inference	استتاج نفسي
Fact	حقيقي	Principle Of Induction	مبدأ الاستقراء
Falsehood	خاطئ	Qualities	نعوت، صفات
Form	شكل	Rationalist	عقلانية
Idea	فكرة	Reality	واقع
Idealism	مثالية	Self=Evident	واضح لذاته
Intuitive	حدسي	Sensible Qualities	صفات محسوسة
Introspection	تأمل باطني، استبطان	Sense - Data	حقائق حسية
Inference	استنتاج	Sensations	أحاسيس
Innate Ideas	أفكار فطرية	Supra-Sensible	فوق المعقول
Innate Principles	مبادئ فطرية	Self-Contradictory	تناقض بذاته
Induction	استقراء	Self-Consciousness	وعي ذاتي
Hypothetical	فرضية	Truth	حقيقة
Judgement	حكم	Universal	كلي



الفهرس





Bertrand Russell

THE PROBLEMS OF PHILOSOPHY

حاولت عبر هذه الصفحات الاقتصار على المشكلات الفلسفية التي يمكنني التحدث بشأنها بصورة إيجابية وبناءة، لأني أعتقد أن النقد السلبي فقط هو خارج عن نطاق هذا البحث، ولهذا السبب احتلت نظرية المعرفة حيزاً في هذا الكتاب أعظم مما احتلته نظريات ما وراء الطبيعة. أما الموضوعات الفلسفية التي تناولها الفلاسفة كثيراً بالبحث والنقاش فقد عالجتها بإيجاز إذ جاز لي هذا القول. ولقد حصلت على مساعدة قيمة من البحوث غير المنشورة للعلامة ج. أ. مور والعلامة ج. م. كينز، فقد أفدت من الأول روابط الحقائق الحسية في الأشياء المادية، كما أني أفدت من الآخر ما يتعلق بمبدأي الأرجحية والاستقراء، وأفدت أيضاً إلى درجة عظمى من انتقادات ومقترحات البروفيسور، جلبرت موري.

ISBN 978-9933-429-70-6

